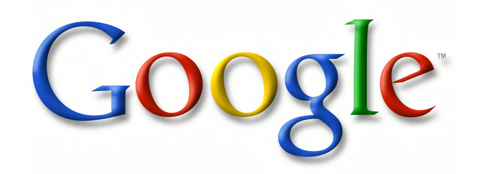
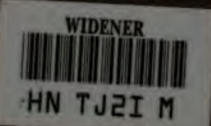



WIDENER
HN TJ2I M

Nominalismus und Realismus

in der

neuesten deutschen Philosophie,

mit Rücksichtnahme auf

ihr Verhältniss zur modernen Naturwissenschaft

von

Dr. Hugo Spitzer.

Leipzig

Verlag von Otto Wigand

187[illegible]

Nominalismus und Realismus

in der

neuesten deutschen Philosophie,

mit Berücksichtigung

ihres Verhältnisses zur modernen Naturwissenschaft

dargestellt

von

Dr. Hugo Spitzer.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1876.

Mit den Worten Nominalismus und Realismus werden zwei entgegengesetzte Vorstellungsweisen über das Verhältniß der Begriffe zu den individuellen Dingen einerseits und dem Intellect andererseits bezeichnet, welche in zwei wesentlich verschiedenen Verfahrungsweisen des Denkens wurzeln, deren Gegensatz sich durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurchzieht und öfter als einmal in dem Streite verschiedener Richtungen zu Tage getreten ist. Der Realismus läßt die Begriffe vor den Dingen bestehen (**universalia ante rem**), faßt sie somit in ihrer Abgezogenheit von den Individuen, an denen sie zur Erscheinung kommen, als reale, außerhalb des Intellectes existirende Wesenheiten auf („**universalia sunt res extra intellectum**"), während der Nominalismus diese im Unterschiede von den einzelnen Dingen gedachten Universalien für rein subjective Gebilde („**idea non habet aliquid rei**"), bloße Namen: **nomina** oder **flatus vocis** erklärt, die der Verstand nur von individuellen Gegenständen abstrahirt, daher sie auch die Anschauung dieser letzteren

zur unerläßlichen Voraussetzung haben (**universalia post rem**). Die realistische Vorstellungsweise ist kaum irgendwo reiner als in der platonischen Ideenlehre vertreten. Hier ist das Allgemeine, der Begriff ein unabhängig von den einzelnen Gegenständen und wirklich vor denselben Bestehendes, ja es kömmt sogar der Welt der Ideen eine höhere Realität zu als den Individuen des *κόσμος ὁρατὸς*, welche in den Ideen ihre Vorbilder besitzen. — Als nominalistischer Gegensatz zum Realismus der platonischen Philosophie muß nicht bloß der Sensualismus des Protagoras, auf den Plato vorzugsweise Bezug nahm, angesehen werden, sondern darf auch die Atomistik von Leukipp, Demokrit und Epikur unter den Systemen des Alterthums als Beispiel eines metaphysisch durchgeführten Nominalismus gelten. In der Atomistik sind nämlich die letzten Principien, die Gründe alles Seins und Werdens individuelle, körperliche Dinge und die Uebereinstimmung von Naturwesen stellt sich lediglich als Resultat ihrer übereinstimmenden Zusammensetzung, nicht als Folge einer in sie versenkten, sie gestaltenden und sich in ihnen sinnenfällige Existenz gebenden Idee dar. So macht sich schon in der griechischen Philosophie vor Aristoteles die Bedeutung jener beiden grundverschiedenen Vorstellungsweisen geltend.

Wenn gleichwohl in den Darstellungen der Geschichte der Philosophie die Gegensätze von Nomina-

lismus und Realismus nur bei Gelegenheit der Scholastik abgehandelt zu werden pflegen, so findet dieses Verfahren seine Rechtfertigung darin, daß dieselben allerdings in der scholastischen Periode sich ganz besonders in den Vordergrund gedrängt und auch ihre Benennung erst in dieser Periode erhalten haben. Mit der dem mittelalterlichen Denken eigenen, aus dem Abhängigkeitsverhältnisse, in welchem sich die Vernunft befand, gar wohl zu erklärenden Spitzfindigkeit wurden die Untersuchungen über die Realität der Allgemeinbegriffe gepflogen, und neben den sich schroff entgegenstehenden, durch die Namen Roscellin und Anselm bezeichneten Extremen kamen bald vermittelnde Richtungen auf, von denen eine, als Conceptualismus unterschieden und hauptsächlich vertreten in der früher zumeist Peter Abälard zugeschriebenen Schrift „**de generibus et speciebus**", das Allgemeine im Einzelnen, die Idee in den Dingen für wirklich erklärte, während eine andere, die Richtung der Schule des Duns Scotus zwar eine reale Existenz der Ideen annahm, dem Nominalismus jedoch das Zugeständniß machte, daß der Erkenntniß der Universalien die sinnliche Wahrnehmung der Einzeldinge vorhergehen müsse („**idea est species, sive conceptus universalis, formatus ab intellectu ex re, sensibus percepta**"). Nun leidet es aber keinen Zweifel, daß der Conceptualismus, consequent durchgesetzt, zum Nominalismus führen muß,

ja daß die Differenz beider im letzten Grunde auf einen bloßen Wortunterschied hinausläuft. Und was die Einräumung der Scotisten betrifft, so ist es sonnenklar, daß sie das eigentliche Problem gar nicht berührt, indem nur die psychologische Frage nach der Entstehung, aber nicht die metaphysische oder gnoseologische nach der Geltung der Allgemeinbegriffe durch sie erledigt wird. Somit bleibt der Gegensatz von Nominalismus und Realismus in seiner ursprünglichen Gestalt aufrecht.

Bei dem innigen Zusammenhange zwischen Philosophie und positiv-kirchlicher Dogmatik, welcher jene ganze Periode charakterisirt, darf es nicht befremden, daß auch der Streit zwischen Anselm und Roscellin in unmittelbare Beziehung zu theologischen Fragen gebracht und die nominalistische Auffassung in's Besondere mit dem Trinitätsdogma zusammengehalten wurde. Zunächst nun, weil sie die Probe an diesem wichtigen Glaubenssatz der Kirche nicht bestand, da Roscellin mit völliger Consequenz den Tritheismus lehrte, mußte sie als heterodox erscheinen; aber der Theologie mochte wohl ein ahnendes Bewußtsein vorschweben, daß ihr Gegensatz zum Nominalismus tiefer lag und daß mehr als ein Dogma am Spiele stand, wenn sich allenthalben diese Vorstellungsweise Bahn brechen sollte. So wurde denn kirchlicherseits die realistische Richtung auf das Nachdrücklichste unterstützt.

Als mit dem Wiedererwachen der Naturwissenschaften die unbedingte Autorität des Aristoteles und mit ihr die Scholastik ein Ende nahm, als die Philosophie nach einer langen, trostlosen Zeit der Knechtschaft und Gebundenheit zum ersten Mal wieder versuchte, sich selbständig über die Welt zu orientiren, als sich das Interesse des Denkens von Neuem der Natur zuwandte, die ihm mehr als ein Jahrtausend hindurch nur in dem Zerrbilde, welches der Spiritualismus des Mittelalters von ihr entworfen hatte, oder höchstens im Schema der aristotelischen Physik, aber nicht in ihrer Wirklichkeit Gegenstand gewesen war, — da trat der langwierige Streit zwischen Nominalismus und Realismus zurück vor andern Problemen, deren Lösung sich die Philosophie der neueren Zeit als Aufgabe setzte. Wenn aber jene Gegensätze nun gleich nicht mehr so ausdrücklich die philosophische Forschung beherrschten, wie in der scholastischen Periode, so hörten sie doch nicht auf, thatsächlich ihren Einfluß auszuüben. Es ist undenkbar, daß sich eine Philosophie, außer etwa des Skepticismus und des reinen Idealismus in Fichte'scher Fassung, ihnen vollkommen entziehe, jede muß, ob sie sich dessen bewußt wird oder nicht, zu ihnen Stellung nehmen, und durch diese Stellungnahme wird die Gestaltung des ganzen Systems wesentlich bedingt sein. Nicht selten wird sich auch die interessante Erscheinung darbieten,

daß neben einer mehr oder minder nominalistischen Erkenntnißtheorie eine ganz realistische Metaphysik einhergeht, d. h. daß die Realität des Allgemeinbegriffes außerhalb des Intellectes wohl in der Theorie geleugnet, in der thatsächlichen Auffassung des Systems der Dinge jedoch Universalien als reale Potenzen betrachtet werden, wofür der antike Stoicismus das schönste Beispiel ist. — Wie es keine Weltanschauung geben kann, die nicht, selbst ohne darauf zu reflectiren, die Frage nach der Idealität oder Realität der Erscheinungswelt in einem bestimmten Sinne beantwortet, so gibt es auch keine, welche nicht eine bestimmte Beantwortung der Frage um die bloß subjectiv-, oder auch objectiv-reale Geltung der Allgemeinbegriffe involvirt. Und wie das Verhältniß einer Metaphysik zu jenem vorzüglichsten Problem der modernen Erkenntnißtheorie von fundamentaler Wichtigkeit für sie ist, so beansprucht auch ihr Verhältniß zur alten Streitfrage der scholastischen Logiker die höchste Bedeutung. Die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie liefert einen sprechenden Beweis dafür, welche wichtige Rolle Realismus und Nominalismus spielen, wie tief sie in die Bildung der philosophischen Systeme eingreifen, wenn sie auch nicht, in Person, an deren Oberfläche zum Vorschein kommen, nicht mit ihren eigentlichen Namen auftreten und nur, so zu sagen, hinter den Coulissen stehn.

Fichte, welcher durch die Beseitigung des dem Ich gegenüberstehenden Dinges an sich den Kriticismus zu vollenden gedachte, legte damit den Grund zu jener unkritischen Identificirung des Subjectiven und Objectiven, welche in der deutschen Philosophie nach Kant Platz griff und welcher es zuzuschreiben ist, daß die realistische Vorstellungsweise noch in unserm Jahrhundert eine ganz außerordentliche Präponderanz, wenn auch nur für kurze Dauer, erlangen konnte. Durch Fichte wurde die Identitäts-Philosophie eigentlich erst möglich gemacht: indem er nicht allein die Erscheinung des Dinges, sondern das Ding selbst als ein an sich außer dem Ich Bestehendes aufhob und in Vorstellung verwandelte, das Bewußtsein also zum Sein selbst machte, vernichtete er den Gegensatz von Idealem und Realem, welcher eben die Basis war, auf der sich das Gebäude des Kant'schen Kriticismus aufgebaut hatte. Das Reale fiel nur mit dem Idealen, das Objective mit dem Subjectiven zusammen, und wenn schon Fichte den Identitätspunkt beider in's Subjective verlegt hatte, so ließ sich doch von hier aus leicht der Uebergang zu der sensu strictiori so genannten Identitäts-Philosophie finden, welche in einem indifferenten, zwischen Subjectivem und Objectivem mitten inneliegenden Gebiet den einen gemeinsamen Quell sah, dem beide entspringen. In der That ist Fichte von Hegel geradezu als Identitäts-Philosoph aufgefaßt worden,

jedoch mit der Einschränkung, daß er das Princip der Identität nicht zum Princip des Systems zu machen und als solches festzuhalten vermocht hätte. „Die Identität," sagt Hegel in der „Vergleichung des Schelling'schen Princips der Philosophie mit dem Fichte'schen", — „die Identität hat sich im Fichte'schen System nur zu einem subjectiven Subject-Object constituirt. Dieß bedarf zu seiner Ergänzung eines objectiven Subject-Objects; so daß das Absolute sich in jedem der Beiden darstellt, vollständig sich nur in beiden zusammen findet, als höchste Synthese in der Vernichtung beider, insofern sie entgegengesetzt sind, — als ihr absoluter Indifferenzpunkt beide in sich schließt, beide gebiert, und sich aus beiden gebiert." Die Schelling'sche Identitäts-Philosophie trat somit als die nothwendige „Ergänzung" des Fichte'schen Idealismus auf. Ihr Absolutes, in Bezug auf welches, als das wahrhaft Reale, Ich und Nicht-Ich gleichviel oder gleichwenig Realität besaßen, in welchem Subject und Object eins waren, wurde von ihr zwar als Vernunft bestimmt, jedoch als Vernunft, welche nicht wie unsere gewöhnliche Vernunft den Charakter der Subjectivität an sich trägt, sondern eine Vernunft ohne Ich, also vor Allem ohne besonderen sinnlichen Träger, d. h. eine kopflose Vernunft ist. In welchem Verhältniß steht nun aber diese allgemeine Vernunft zu den einzelnen Dingen, d. h. zu ihren einzelnen Empfindungen und Vorstellungen —

denn auch die materiellen, körperlichen Gegenstände waren auf diesem Standpunkte nur gleichsam erstarrte Empfindungen und Vorstellungen, die ganze Natur eine „erstarrte“, „gefrorene“ Intelligenz —; wie wird die Fülle der einzelnen Gedanken-Dinge in jenem universellen Denken erzeugt? Die Beantwortung dieser für die Identitäts-Philosophie so bedeutungsschweren Frage ließ sich in's Besondere Hegel angelegen sein; ihm genügte es nicht, zu beweisen, daß alles Endliche aus dem Absoluten entspringe: er wollte die Art dieses Ursprunges aus dem Absoluten klarstellen und gelangte auf solchem Wege zu dem Ergebnisse, daß sich das Absolute in einer fortschreitenden Begriffsentwickelung darlebe. In Hegel's Philosophie feierte die realistische Vorstellungsweise ihren glänzendsten Triumph: die ganze Welt ruhte auf Begriffen und der Weltproceß war nichts Anderes als die Bewegung der Begriffe, die in einander übergingen.

Es ist offenbar: der Realismus der Hegel'schen Philosophie weist auf Fichte als auf seinen ersten Begründer und Urheber zurück; durch die gänzliche Hinwegnahme der von Kant so scharf fixirten Grenze zwischen Real und Ideal, Ding und Vorstellung hatte man freies Spiel erhalten, Ideen zu Realitäten, Begriffe zu Dingen zu machen. Die Philosophie Fichte's hat sonach jedenfalls ein mittelbares Verhältniß zur realistischen Vorstellungsart;

aber auch, für sich betrachtet, steht sie mit derselben in einem gewissen Zusammenhange. Zunächst verlor die Behauptung des Nominalismus, daß individuelle Dinge allein wirklich, Allgemeinbegriffe dagegen stets bloß gedacht sind, von ihrem Standpunkte aus jeden Sinn. War nämlich das Nichtich, die Welt, die Natur ein vom Ich Gesetztes, das Product einer aus einem unbegreiflichen „Anstoße“ erfolgenden Selbstbeschränkung des Ich, verdankte also das Object seine Realität nur der Realität des Subjectes, so war die unausfüllbare Kluft zwischen der transscendentalen Wirklichkeit des Dinges an sich und der wirklichen Existenz im Bewußtsein verschwunden, das Sein coincidirte mit dem Gedachtsein, die Realität des Gegenstandes an sich mit der Realität des Gegenstandes im Ich, und wenn noch ein Zwiespalt zwischen Ich und Nichtich, Subjectivem und Objectivem, bestimmendem und bestimmtem Ich bestand, so war derselbe vermittelt durch den Begriff der Quantität und Substanzialität des Ich, wodurch das Subject, welches ein Object außer sich hat, als ein partielles und accidentelles Subject erschien. Was nun die Realität der Begriffe im Verhältniß zu derjenigen der individuellen Außendinge betrifft, so mußte die nominalistische Unterscheidung der bloß subjectiven Wirklichkeit der erstern von der objectiven, in Kant's Sprache transscendentalen Realität der letztern in Nichts zusammenfallen; die Einzeldinge hatten nicht

mehr Realität als die Begriffe; die einen so wenig als die andern waren **res extra intellectum**; beider Wirklichkeit war nur von der Wirklichkeit des Ich erborgt, und standen insofern beide auf einer Stufe. Dieses Fichte'sche Ich aber, diese unendliche, allein wirkliche Substanz — wenn anders man die Bezeichnung „Substanz" auf das Princip reiner Thätigkeit anwenden darf — scheint selbst ein realisirter Allgemeinbegriff zu sein, nämlich das in unzähligen individuellen Köpfen existirende Ich als ein einziges Subject gedacht, wenn man erfährt, daß „alle Individuen in der Einen großen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen" sind. Gleichwohl wäre diese Auffassung des Princips der Fichte'schen Philosophie entschieden unrichtig; denn wenn man auch mit Windelband den Idealismus Fichte's, gleich demjenigen Schelling's und Hegel's, einen „objectiven" nennen und dem Schopenhauer'schen als einem subjectiven Idealismus entgegensetzen will, so wird man doch kaum übersehen können, daß die Basis der Conception des Ich einzig nur das subjective Bewußtsein ist, das eigene Ich des Denkers, und daß jedes andere Ich erst von diesem aus und durch dessen Vermittelung Realität erhält. Das Fichte'sche Ich ist also nicht etwa von allen empirischen Individualitäten abstrahirt und verschlingt diese nachher mit der ganzen übrigen Welt: es ist vielmehr seinem Ursprunge nach ein schlechthin Einzelnes und nimmt

erst später einen universellen Charakter an. Diese Universalität des absoluten Subjectes steigerte sich allerdings in der zweiten Periode des Fichte'schen Philosophirens so sehr, daß es gar nicht mehr Ich heißen durfte, sondern den Namen „Gott" erhielt, damit sein Gegensatz zur „vernichtbaren Hülle" des empirischen Ich dadurch recht deutlich hervortrat. Der Idealismus gestaltete sich so zu einem eigenthümlichen Monopneumatismus, welcher hinsichtlich der Lehre von der Continuität der einzelnen Denksubjecte fast ein wenig an den Monopsychismus des Averroes erinnerte.

Wenn bei allen indirecten Beziehungen Fichte's zum Realismus das Princip seiner Philosophie in einer Sphäre gesucht werden muß, in welche die hier maaßgebenden Gegensätze noch nicht hineinreichen, so erscheint hingegen bereits Schelling als ein Vertreter des unzweideutigen Realismus, welcher mit Hegel seine Vollendung fand. Der Unterschied Schelling's von Fichte liegt hauptsächlich in der höhern Bedeutung, welche er der Natur gab. Was bei Fichte als todtes Sein gegolten hatte, erhielt nun Seele und Leben, und diese Differenz konnte dadurch keineswegs aufgehoben werden, daß zu Anfang noch der Geist es war, von welchem die Natur alles Leben empfing. War einmal ein Thätigkeits-Princip in der Natur anerkannt, so war auch schon der Standpunkt des reinen Idealismus verlassen, wenn gleich

die Natur noch als Product des Ich erschien, also auch ihr Leben, ihre Thätigkeit nur dem Ich entstammte. Denn das Ich, welches sich ebensowohl in den Kräften der Materie, in physischen Attractions- und Repulsionserscheinungen als im Erschaffen einer ideellen Welt und im freien Handeln offenbart, welches in der bewußtlosen Productivität der Natur nicht minder als in der bewußten Production des Geistes sich bethätigt, ist schon nicht mehr das reine, idealistische Ich, dem nur das Bewußtsein Wahrheit und die äußere Welt in ihrer Totalität ein nach außen geworfener Schein der Beschränkung ist, durch welche das Bewußtsein sich selber in seiner Thätigkeit einhält. Dieses Ich ist nicht mehr das exclusive Subject der Fichte'schen Philosophie; es ist selbst schon die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, welche von Schelling bald ausdrücklich zum Princip erhoben wurde, und nun den eigenthümlichen Charakter seines Identitäts-Systemes darstellt. Schelling hatte sich jetzt gänzlich vom Fichte'schen Idealismus losgesagt: er bestimmte das Absolute weder einseitig als Ich, Geist, Subject, noch lediglich als Nichtich, Natur, Object; nur die reine Identität des Subjectiven und Objectiven war die absolute Vernunft, welche durch das Organ der intellectuellen Anschauung aufgefaßt werden konnte. Die Philosophie Schelling's in diesem Stadium, welches als das für ihre Beurtheilung vorzugsweise maaßgebende betrachtet

werden darf, läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß sie auf durchaus realistischer Grundlage ruht. Ihre absolute Vernunft, die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven ist eine als reales Wesen hypostasirte Abstraction, nämlich das allgemeine Sein, in welchem Natur und Geist zusammentreffen, als ein im Unterschiede von beiden für sich bestehendes Sein, als das wahre Ding an sich, das Wesen aller Dinge gefaßt.

Bei solcher Fassung des Absoluten war es nothwendig, daß in allen endlichen Dingen, welche als reale, natürliche oder als ideale, geistige erscheinen, auch ein Ineinander beider Momente angenommen und bezüglich derselben nur eine quantitative Differenz, in einem Plus der Subjectivität oder Objectivität bestehend, aber kein qualitativer Gegensatz eingeräumt wurde. Da sich nun aber das Absolute als die reine Identität in allen Dingen darzustellen bestrebt ist, so mußte sich jene Ungleichheit, jenes Ueberwiegen des einen Momentes über das andere in einer bestimmten Sphäre der Endlichkeit, dadurch ausgleichen, daß das Absolute beständig zu einer andern Sphäre überging, in welcher das Verhältniß von Subjectivem und Objectivem ein anderes wurde. Dieser Grundanschauung gemäß construirte Schelling die Natur. In der Natur, welche im Allgemeinen durch das Uebergreifen des Objectiven bestimmt ist, bricht doch allmählich auch das Subjective durch, und zwar lassen

sich nach dem Verhältniß, in dem beide Momente zu einander stehen, drei Stufen der Naturentwickelung unterscheiden: der mechanische, der dynamische und der organische Naturproceß. In dem mechanischen Proceß überwiegt das Objective am meisten; hier herrscht die Materie und die Schwerkraft (A^1). Eine höhere Regung des Subjectiven bekundet schon der dynamische Proceß, welcher von der Potenz des Lichtes (A^2) beherrscht wird; jedoch erst in den vitalen Erscheinungen verliert die Materie ihre Selbstrealität und wird dem Subjecte, welches nun eintritt, dem Geist des Lebens (A^3), dienstbar. Das Subject oder der Geist der organischen Natur wirkt nun mit jenen Potenzen, mit Licht und Materie, als den seinigen. „Dabei kommt also die Materie nicht mehr als Substanz in Betracht; in der That ist der Organismus nicht durch die materielle Substanz, die beständig wechselt, sondern nur durch die Art oder Form seines materiellen Seins — ist er Organismus. Das Leben hängt an der Form der Substanz, oder für das Leben ist die Form das Wesentliche geworden. Die Thätigkeit des Organismus hat daher auch nicht unmittelbar die Erhaltung seiner Substanz zum Zweck, sondern die Erhaltung der Substanz in dieser Form, in welcher sie eben Form der Existenz der höhern Potenz (A^3) ist."

„Der Organismus hat eben davon seinen Namen, daß was zuvor um seiner selbst willen zu sein schien,

in ihm nur noch Werkzeug, als Organ eines höheren ist. In dem früheren Moment — noch im dynamischen Proceß — behauptet die Materie ihr Selbstsein, und nimmt jene Thätigkeitsformen, die wir als Magnetismus, Elektricität und Chemismus bezeichnet haben, nur als Accidenzen in sich auf. Ein unorganischer Körper kann im elektrischen Zustand sein oder nicht, ohne Nachtheil für ihn selbst, dagegen sind die Thätigkeitsformen der organischen Materie ihr wesentlich; ein Muskel z. B. ohne Contractions- und Expansionsvermögen oder ohne Irritabilität gedacht, wäre eigentlich auch kein Muskel mehr."

„Während des Processes, durch den die organische Natur selbst entsteht, verhält sich jenes höhere, das wir durch A^3 bezeichnet haben, noch immer zum Theil subjectiv, denn noch ist es nicht ganz verwirklicht. Die Stufen, durch welche es bis zu seinem vollkommenen Objectivwerden hindurchgeht, sind durch die verschiedenen Organisationen bezeichnet."

Schelling concipirte also nicht allein das oberste Princip realistisch, sondern ging auch im Einzelnen so zu Werke. Die allgemeinen Formen des Naturgeschehens wurden ihm zu selbstständigen, die Materie sich unterwerfenden Potenzen, die als platonische Ideen im Schooße des Absoluten schlummern und sich, jede zu einer bestimmten Zeit, in die Erscheinung setzen. Auf diesem successiven Hervortreten der substanzialen Formen beruht alle Entwickelung des

Naturdaseins, zumal auch diejenige des organischen Lebens, dessen aufsteigende Gliederung darin begründet ist, daß das „Subject der organischen Natur," welches sich in die Materie hineinbildet, indem es den Widerstand des Objectiven erst allmählich besiegen kann, in seinem Objectivirungsprocesse eben jene Stufen zurücklegt, welche „durch die verschiedenen Organisationen bezeichnet sind." In der Schelling'schen Naturphilosophie tritt demnach die von der heutigen Biologie ganz verlassene vitalistische Ansicht in ausgeprägtester Weise hervor, während sich andererseits die Keime einer Descendenztheorie in ihr finden, welche namentlich von Oken weitere Ausbildung erfahren haben. Aber es darf nicht übersehen werden, daß bei Schelling auch diese Keime einer Descendenzanschauung durchaus dem vitalistischen Boden entsprossen sind, da der Naturphilosophie zufolge keine Organisationsstufe von selbst in eine höhere übergeht, so wenig als sich die Materie von selbst organisirt, vielmehr Anfang wie Fortsetzung des organischen Lebens nur durch den Hinzutritt eines in den vorhergehenden Entwickelungsstadien noch nicht objectivirten Subjectiven möglich sind. Der Hinzutritt dieses neuen Subjectes selbst jedoch hat seinen Grund in dem Wesen des Absoluten, auf dessen Gegensatz zu jeder einzelnen, endlichen Production sich in letzter Instanz der ganze physische Entwickelungsproceß und jene „Duplicität der Principien",

welche in dem beständigen Schweben der Natur zwischen Productivität und Product liegt, zurückführen läßt. So ist also das Absolute der eigentliche Grund der Schelling'schen Descendenzvorstellungen; aber dieses realistische Grundprincip ist auch der Quell des Vitalismus, überhaupt alles Realismus in der Naturphilosophie.

Weil die Natur das Absolute darstellen soll, ist es ihr nur um die Gattung, nicht um die Individuen zu thun, sind ihr diese nur Mittel, während ihr jene Zweck ist; ja, ist ihr das Individuelle sogar „zuwider." Wo ein Begriff als das Wesen der Welt erscheint, müssen die Einzeldinge natürlich allen Werth verlieren.

Hier möge noch eine Bemerkung betreffs der Schelling'schen Identitäts-Philosophie Platz finden, welche einem nahe liegenden Mißverständnisse vorzubeugen beabsichtigt. Die Ansicht eines in allen Dingen ohne Ausnahme vorhandenen Beisammenseins von Subjectivem und Objectivem, Idealem und Realem, einer steten Vereinigung beider Momente, so wie einer allmählig in der Natur statthabenden Steigerung des Subjectiven, welche in der Geburt des Menschen ihren Gipfelpunkt erreicht, womit eine neue Welt beginnt, nämlich die Welt des Geistes, — diese Ansicht könnte leicht den Schein einer tiefern Verwandtschaft mit jener modernen Auffassung erzeugen, welche die durchgängige Coexistenz des Psy-

chischen und Mechanischen, die im animalischen Organismus erfahrungsgemäß nachweisbar ist, auf die ganze Natur ausdehnt und schon den primitiven, die Materie constituirenden Elementen eine gewisse Innerlichkeit, Bewußtseins-Analoga oder psychische Qualitäten zuschreibt, deren Summation im menschlichen Gehirn das Phänomen des Geisteslebens ergibt. Dieser Schein verschwindet jedoch sogleich, wenn man in Erwägung zieht, daß bei Schelling das Subjective als ein der Materie Jenseitiges erscheint, von außen d. h. aus dem Absoluten an sie herantritt und in seiner Vereinigung mit derselben sich als das sie gestaltende, formgebende Princip manifestirt, woraus denn erhellt, daß das Subjective im Schelling'schen Sinne und das Psychische der modernen Anschauung keineswegs Wechselbegriffe sind, daß somit auch eine Uebereinstimmung der Naturphilosophie mit dem von Naturforschern der Gegenwart vertretenen Hylozoismus durchaus nicht angenommen werden darf. Jene bei Bruno und zumal bei Spinoza ohne Zweifel zulässige Deutung würde, auf die Identitäts-Philosophie Schelling's angewendet, alle Berechtigung verlieren. und hier auf das Entschiedenste abzuweisen sein.

Wenngleich Schelling in seinem Bruno den Anselmo sagen ließ: „alles wahrhafte Sein ist in den ewigen Begriffen allein oder in den Ideen der Dinge", so war es ihm doch niemals Ernst, das

der Idee gegenüberstehende Reale, die Materie oder das alogische Sein völlig zu beseitigen; er ließ stets eine passive Existenzsphäre zu, eine gegenbildliche Welt, in welcher sich die idealen Vorbilder ausprägen und realisiren, und wollte daher auch, namentlich in seiner spätern Periode, die Frage nach dem quod von derjenigen nach dem quid der Dinge strenge getrennt wissen. Hier liegt der fundamentale Unterschied zwischen ihm und seinem Nachfolger Hegel, mit dessen Panlogismus verglichen, der Schelling'sche Realismus immerhin noch gemäßigt erscheint. In der Philosophie Hegel's gibt sich die realistische Vorstellungsweise so handgreiflich kund, daß es nicht darum zu thun sein kann, dieselbe überhaupt nachzuweisen, sondern nur ihre besondere Eigenthümlichkeit zu zeichnen. Hegel ist der Realist κατ' ἐξοχήν; er kennt gar keine andere Realität als die des Begriffes, er macht selbst das Einzelne, das sinnlich Individuelle auf Grund der Allgemeinheit des Wortes zu einem Allgemeinbegriff. „Wenn ich sage, das Einzelne, dieses Einzelne, Hier, Jetzt, so sind dies Alles Allgemeinheiten; Alles und Jedes ist ein Einzelnes, Dieses, auch, wenn es sinnlich ist, Hier, Jetzt." Diese Reduction des Individuellen auf den Begriff hat Hegel im ersten Capitel der Phänomenologie, über die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen", weiter ausgeführt. „Als ein Allgemeines", erläutert er hier, „sprechen wir auch das Sinnliche aus; was

wir sagen — ist dieses, d. h. das allgemeine dieses, oder: es ist; d. h. das Sein überhaupt. Wir stellen nun dabei freilich nicht das allgemeine dieses, oder das Sein überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus; oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in der sinnlichen Gewißheit meinen. Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung, und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist, und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Sein, das wir meinen, je sagen können." „Wird von etwas", heißt es zum Schlusse, „weiter nichts gesagt, als daß es ein wirkliches Ding, ein äußerer Gegenstand ist, so ist es nur als das Allerallgemeinste, und damit ist vielmehr seine Gleichheit mit allem, als die Unterschiedenheit ausgesprochen. Sage ich ein einzelnes Ding, so sage ich es vielmehr ebenso als ganz Allgemeines, denn Alle sind ein einzelnes Ding; und gleichfalls dieses Ding ist alles, was man will. Genauer bezeichnet, als dieses Stück Papier, so ist alles und jedes Papier ein dieses Stück Papier, und ich habe nur das Allgemeine gesagt. Will ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen, und so sie gar nicht zum Worte kommen zu lassen, dadurch nachhelfen, daß ich dies Stück Papier aufzeige, so

mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit in der That ist; ich zeige es auf, als ein hier, das ein hier anderer hier, oder an ihm selbst ein einfaches Zusammen vieler hier, d. h. ein Allgemeines ist, ich nehme es so auf, wie es in Wahrheit ist und statt ein Unmittelbares zu wissen, nehme ich wahr." So geht die unmittelbare Gewißheit, indem sie das „dieses" nehmen will, von selbst in die Wahrnehmung über, welche das, was ihr „das Seiende ist", als Allgemeines nimmt. In der Hegel'schen Philosophie gibt es also eigentlich nur Allgemeines, nur Begriffe; da sie den Grundsatz aufstellt, „daß der Gedanke eben dies ist, daß er Er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und daß nichts ihm entflieht", wird die haeccoeitas des Duns Scotus durch sie zu neuen Ehren gebracht.

Aber trotz aller Versicherung, daß der Begriff die gesammte Wirklichkeit in sich fasse und außerhalb des Begriffes nichts sei, bleibt doch auch für Hegel noch ein Rest von Wirklichkeit übrig, welcher nicht fortzuschaffen ist und sich der ideellen Auffassung entzieht. Denn wenn auch die Existenz selbst zu einer Idee oder einem Begriffe gemacht wird, so kann doch diese abstracte Existenz, welche nichts anderes als der Begriff der Existenz überhaupt ist, die in der einzelnen Sinnesanschauung sich offenbarende Realität nimmer erschöpfen. Hier also muß eine nichtbegriffliche Wirklichkeit anerkannt werden. Da

nun aber auf der andern Seite nur das Begriffliche als real vorausgesetzt worden, so ist Hegel genöthigt, zwischen einer doppelten Wirklichkeit, einer wahrhaften und einer bloßen Scheinrealität zu unterscheiden. Diese letztere kömmt den wirklichen Dingen zu, insofern sie mit der Idee nicht congruiren. „Diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entspricht, ist bloße Erscheinung, das Subjective, Zufällige, Willkührliche, das nicht die Wahrheit ist.“ Denn „etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist.“ Man würde aber gänzlich irre gehen, wenn man annehmen wollte, daß bei Hegel diese Scheinrealität erst mit dem Intellect entstehe, der die wahre und volle Wirklichkeit der Dinge nicht wiederzuspiegeln vermag; daß also die Erscheinung eines Wesens nur für ein Bewußtsein, welchem das Wesen erscheint, möglich sei. Der Gegensatz von Wesen und Erscheinung ist vielmehr ein fundamentaler, in der transscendentalen Realität, im Dinge an sich selbst begründeter und längst vorhanden, ehe noch mit dem Zurückkehren der Idee aus ihrer Entäußerung das Phänomen des Bewußtseins sich erzeugt hat. Unabhängig von aller Vorstellung ist „das Dasein zum Theil Erscheinung und nur zum Theil Wirklichkeit.“ Für Hegel existirt mithin ein „Subjectives“ ohne Subject; er bildet sich den Begriff einer objectiven „Erscheinung.“ Diese Conception wird ihm zur unausweichlichen Nothwendigkeit, da einerseits sein

extremer Realismus ihm die absolute Realität der individuellen Existenzen, der Dinge nach der Seite „der Handgreiflichkeit und des sinnlichen Außersich-seins“ anzuerkennen verbietet, andererseits jedoch sein Objectivismus ihn hindert, die Incongruenz zwischen dem Gegenstande und dem Begriff auf Rechnung des die Wirklichkeit nicht rein und ungetrübt auffassenden Bewußtseins zu setzen. Ein arges Mißverständniß jedoch wäre es, mit dieser objectiven Erscheinung bei Hegel den Begriff des Phänomens zu identificiren, wie er der modernen Naturwissenschaft und dem Positivismus geläufig ist. Wohl sprechen auch die Naturwissenschaft und die positive Philosophie, ohne kritisch auf die Subjectivität der Erkenntniß zu reflectiren, von Phänomenen oder Erscheinungen; aber sie würden die Zumuthung mit aller Entschiedenheit zurückweisen, daß man es bezüglich solcher Erscheinungen mit etwas „Nichtigem“, „Willkührlichem“, „Unwahrem“ zu thun habe; die Phänomene gelten hier als ein durchaus Reales und nur das Wort selbst könnte Anlaß zu einer Täuschung in Hinsicht auf den Sinn seines Gebrauches geben. Dagegen findet sich der Begriff der „objectiven Erscheinung“, in derselben Bedeutung wie bei Hegel, bei zahlreichen idealistischen Philosophen der Gegenwart, namentlich spielt er in der „Philosophie des Unbewußten“ eine Rolle, deren Verfasser auch jene eben zurückgewiesene Identität desselben mit dem

modernen Begriff des Phänomens behauptet, um den Schein einer Uebereinstimmung seiner Metaphysik mit der naturwissenschaftlichen Auffassungsweise zu erzeugen.

Wenn nun aber auch in der Hegel'schen Philosophie der Zwiespalt zwischen der Realität des Begriffes und derjenigen des Individuellen nicht beseitigt oder überwunden werden kann und sie daher zur Conception der objectiven Erscheinung die Zuflucht zu nehmen genöthigt ist, um ihren Grundsatz von der Alleinwirklichkeit der Idee aufrecht erhalten zu können, so darf man doch nicht außer Acht lassen, daß dieses Dissidium nur innerhalb der natürlichen Welt stattfindet, während es in einer höhern Sphäre des bewußten Lebens allerdings verschwindet. Das natürliche Individuum stirbt aus sich selbst, weil es „als einzelnes eine endliche Existenz ist.“ „Seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine ursprüngliche Krankheit und der angeborne Keim des Todes.“ Es erscheint demnach der natürliche Tod, welchem das Individuum anheimfällt, als das „Aufheben des formellen Gegensatzes, der unmittelbaren Einzelnheit und der Allgemeinheit der Individualität“, als die „erreichte Identität mit dem Allgemeinen“, jedoch nur nach ihrer abstracten, negativen Seite hin. Die positive Seite, welche nicht in der Aufhebung des Endlichen, sondern in der Setzung oder Verwirklichung des Begriffes liegt, stellt hin-

gegen der Geist, die Idee im Zurückkommen aus der Natur zu sich selbst, dar. „Die Subjectivität ist in der Idee des Lebens der Begriff, sie ist so an sich das absolute Insichsein der Wirklichkeit und die concrete Allgemeinheit; durch das aufgezeigte Aufheben der Unmittelbarkeit ihrer Realität ist sie mit sich selbst zusammengegangen; das letzte Außersichsein der Natur ist aufgehoben, und der in ihr nur an sich seiende Begriff ist damit für sich geworden. — Die Natur ist damit in ihre Wahrheit übergegangen, in die Subjectivität des Begriffs, deren Objectivität selbst die aufgehobene Unmittelbarkeit der Einzelnheit, die concrete Allgemeinheit ist, so daß der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem Dasein hat, — der Geist."

Der „concrete Begriff" fordert nothwendig die „an und für sich selbst reelle Individualität", welche sich in der That ihm zugesellt, sobald das Selbstbewußtsein die reine Kategorie zu seinem Gegenstande hat oder die ihrer selbst bewußt gewordene Kategorie ist. Das Individuelle d. h. Endliche der bewußten Individualität erstreckt sich also nicht auf alle Handlungen derselben, sondern findet an der Vernunftbethätigung seine Grenze, jenseits welcher der Gegensatz von Allgemeinem und Einzelnem seine Giltigkeit verliert. Diese Ansicht hat eine classische Darstellung in L. Feuerbach's Abhandlung „de

ratione una, universali, infinita" gefunden, welche, durchaus im Hegel'schen Geiste gehalten, derselben eine große Scheinbarkeit zu verleihen weiß. — Jedenfalls ist die Lehre vom concreten Begriff und von der an und für sich selbst reellen Individualität für die Hegel'sche Philosophie von ganz besonderer Wichtigkeit, da sie das Absolute als die Idee, wenn auch nicht in allen einzelnen Momenten des dialektischen Processes, so doch in dem Resultate desselben, im Geiste, vollkommen realisirt erscheinen läßt. Nur in dem Geiste also ist Wahrheit; die Natur, „der entäußerte Geist, ist in ihrem Dasein nichts als die ewige Entäußerung ihres Bestehens und die Bewegung, die das Subject herstellt."

Man hat neuestens die Hegel'sche Philosophie wiederholt mit den biologischen Entwickelungslehren in Zusammenhang gebracht, so daß Hegel gewissermaaßen auch als ein Vertreter der Descendenztheorie figurirt. Es verlohnt nun wohl der Mühe, etwas näher auf diesen Punkt einzugehen, weil die Stellung dieses Philosophen zur Descendenzlehre für seine Weltauffassung bezeichnend ist und die Unvereinbarkeit seiner realistischen Grundansicht mit der Anerkennung der Wirklichkeit von Naturthatsachen sich darin offenbart. Während nämlich Hegel eine Evolution der Begriffe, welche in der organischen Natur zur Darstellung kommen, der Consequenz des Systems ausdrücklich lehrt, verwahrt er sich doch auf das Be-

stimmteste gegen die Anschauung, als ob diese Evolution, dieses Hervorgehen eines Begriffes oder Typus aus dem andern, Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung werden könnte. Denn „der Begriff ist in der Natur theils nur inneres, theils existirend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher existirende Metamorphose beschränkt." „Es ist," erläutert dies Hegel weiter, „eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Uebergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich-wirkliche Production anzusehen, die man jedoch, um sie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Aeußerlichkeit eigenthümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen: der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie in's Besondere das sogenannte Hervorgehen z. B. der Pflanzen und Thiere aus dem Wasser und dann das Hervorgehen der entwickelteren Thierorganisationen aus den niedrigern u. s. w. ist, muß sich die denkende Betrachtung entschlagen." So findet nach Hegel eine Entwickelung der Lebensformen auseinander zwar im Reich des Begriffes, aber nicht in der äußern, sichtbaren Natur statt, daher die Phylogenie niemals Gegenstand der Naturwissenschaft,

wie etwa die Ontogenie, werden könnte. Man hat dies wohl im Auge zu behalten, wenn man von einer Entwickelungstheorie bei Hegel spricht, und muß sich hüten, seine Auffassung auch nur mit derjenigen Schelling's und Oken's ohne Weiteres zu identificiren.

Der Gegensatz, in welchem die realistische Betrachtungsweise Hegel's zu der heutigen Naturwissenschaft steht, tritt nirgends schroffer hervor, als da er „den unendlichen Reichthum und die Manigfaltigkeit der Formen und vollends die Zufälligkeit, die in die äußerliche Anordnung der Naturgebilde sich einmischt," der „Ohnmacht der Natur" zuschreibt, welche die Begriffsbestimmungen nur abstract zu erhalten vermag und die Ausführung des Besondern äußerer Bestimmbarkeit aussetzt: denn „Spuren der Begriffsbestimmung werden sich allerdings bis in das Particulärste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen." Was also heutzutage gerade als die höchste Macht und Vollkommenheit der Natur angesehen werden muß, nämlich die Fähigkeit, in verschwenderischester Fülle Individuen zu produciren und unzählige Verschiedenheiten an denselben hervorzurufen, wodurch allein bei dem steten, wenn auch langsamen Wechsel der Existenzbedingungen, bei der stets ändernden Form des Kampfes um's Dasein der Fortbestand des organischen Lebens ermöglicht wird, — dies gilt auf dem Standpunkte des Hegel'schen Idea-

lismus als „die Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten“ und wird auf den „Widerspruch der Idee, indem sie als Natur sich selbst äußerlich ist“, zurückgeführt. Die Natur als die Idee in ihrem Anderssein ist nämlich wohl an sich, in der Idee göttlich, aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr „der unaufgelöste Widerspruch.“ Ihre einzelnen Bildungen sind daher nicht so vom Begriffe durchdrungen und durchgeistigt, daß sie ganz als dessen Manifestationen erscheinen würden; sie bleiben vielmehr zum Theile als Aeußerliches, Zufälliges dem Begriffe als Innerlichem gegenüber bestehen, und so stellt sich die natürliche Welt, weil nur die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, des Innern und des Aeußern Wirklichkeit ist, als eine Welt des Scheines dar, die in der bestimmten Gestalt, in welcher sie existirt, ebenso gut nicht existiren könnte: denn nur das Dasein, welches eins mit dem Begriffe ist, hat innere Nothwendigkeit, Wahrheit und Wirklichkeit. — In der Hegel'schen Philosophie ist der Klimax der realistischen Betrachtungsweise erreicht. Der Satz, daß den Begriffen als solchen wirkliche Existenz zukömmt, hat sich in ihr zur Lehre gesteigert, daß allein das Begriffliche in höherem Sinne wirklich ist.

Eine Philosophie, welche das einzelne Naturobject für wirklich erklärt und den Begriffen nur

insoweit Realität zuerkennt, als sie Attribute oder Prädicate von einzelnen Naturobjecten sind, darf sicherlich nicht als Consequenz, sondern muß als völlige Negation des Princips der Hegel'schen Philosophie angesehen werden. Dieses nun ist bezüglich jener naturalistischen und sensualistischen Existenzialphilosophie der Fall, welche Feuerbach unter dem Namen der Anthropologie der bisherigen Metaphysik gegenüberstellte und welche zunächst als Reaction gegen den absoluten Idealismus zu begreifen ist. Feuerbach war ursprünglich Anhänger Hegel's und vertheidigte die allgemeine Vernunft, an welcher der Mensch, das Individuum „Antheil hat," welche sich aber nicht in die Schranken des einzelnen Gehirnes bannen läßt, daher „zwischen dem Menschen als Individuum und dem Geiste ein himmelweiter Unterschied ist." Bald jedoch fand er diesen Unterschied illusorisch, machte den Menschen, in specie das Gehirn zum Denkenden selbst und trat nun in entschiedenen Gegensatz zur Hegel'schen Philosophie, deren Unvermögen, aus dem Denken oder abstracten Sein die Fülle des concreten Seins, die Natur, zu erzeugen, ihm schon früher klar geworden war. Nur in der Form, zumal im Gebrauch gewisser Termini blieb Feuerbach Hegelianer, und wenn er daher gelegentlich seine Philosophie als die „Wahrheit" der Hegel'schen bezeichnet, so hat man sich bloß an die „Wahrheit" der Natur bei Hegel zu erinnern, welche

darin besteht, daß die Natur an sich keine Wahrheit ist.

Die Anthropologie ist ebenso wesentlich nominalistisch, wie die Hegel'sche Philosophie realistisch: indem sie die Sinnlichkeit zum Kriterium der Wahrheit erhebt, der Unterschied des Sinnlichen vom Gedanken jedoch — um noch in Hegel's Worten zu sprechen — gerade darin liegt, „daß die Bestimmung von jenem die Einzelnheit ist," kann ihr nur das einzelne, individuelle, „unsagbare" Sein als real gelten; das auf die Anschauung, und zwar auf die sensuelle, nicht auf eine vorgebliche intellectuelle Anschauung sich stützende Denken setzt die Individualität geradezu als „das Wesen der Wirklichkeit." Der Begriff, welcher den Charakter der Allgemeinheit an sich trägt, wird dadurch, im Unterschiede von den Einzeldingen gefaßt, zu einer bloßen Abstraction, die nur in dem denkenden Subjecte Bestand hat.

Um die Anthropologie richtig zu verstehen, ist es nothwendig, stets ihren thatsächlichen Ursprung aus der Hegel'schen Philosophie im Auge zu behalten und sie als Opposition gegen den eigenthümlichen Idealismus der letztern aufzufassen. Diese Sinnlichkeitsphilosophie hatte den Begriffsabsolutismus Hegel's zu ihrer nothwendigen Voraussetzung; sie wäre unmöglich gewesen, wenn die Stelle der Hegel'schen etwa die Kant'sche Philosophie eingenommen hätte. Daher, wie dies von Weigelt sehr gut auseinander-

gesetzt worden, ihr Sensualismus wohl der absoluten Idee und den sich selbst bewegenden Begriffen gegenüber siegreich ist, aber nicht Stich hält, wenn ihm die Erörterungen der „Kritik der reinen Vernunft" entgegengesetzt werden. Im Vergleich mit der Hegel'schen Confusion von Denken und Sein, Begriff und Wirklichkeit muß die Anthropologie zweifelsohne als eine kritische Reform gelten, obschon sie im Hinblick auf die viel weitergehende Trennung der subjectiven Erkenntnißfactoren von dem an sich existirenden Gegenstande, welche Kant vorgenommen hatte, selber objectivistisch erscheint. Ihre Thesen können zumeist erst dadurch in's richtige Licht gestellt und nach Verdienst gewürdigt werden, daß man sie mit den entsprechenden Grundsätzen der Hegel'schen Philosophie zusammenhält. So hat z. B. Feuerbach's Lehre, daß Raum und Zeit „keine bloßen Erscheinungsformen," sondern „Wesensbedingungen, Vernunftformen, Gesetze des Seins wie des Denkens sind," vorzugsweise nur Bedeutung als ein Protest gegen die Auffassung Hegel's, welchem diese Formen der Sinnlichkeit gar nichts galten und welcher den Physikern geradenwegs zumuthete, Raum und Zeit zu ein paar „imponderablen Stoffen" (?) neben Wärme, Licht u. s. f. herabzusetzen. So erklärt sich auch historisch, aus den Voraussetzungen der Anthropologie, warum sie gerade das nominalistische Moment so sehr in den Vordergrund treten ließ. In der

That hat kaum ein Philosoph neuerer Zeit auf die Entscheidung der Frage nach dem Verhältniß des Allgemeinen oder des Begriffes zum Einzelnen, der Gattung zu den Individuen größeres Gewicht gelegt, als Feuerbach, welcher kein Bedenken trug, zu erklären, „daß die ganze Geschichte der Philosophie sich eigentlich um diese Frage dreht, daß der Streit der Stoiker und Epikuräer, der Platoniker und Aristoteliker, der Skeptiker und Dogmatiker in der alten Philosophie, der Nominalisten und Realisten in dem Mittelalter, der Idealisten und Realisten oder Empiristen in neuerer Zeit nur auf diese Frage hinausläuft." Ja sogar die Theologie sollte, je nach der Entscheidung der Frage in dem einen oder in dem andern Sinne, stehen oder fallen, da nach Feuerbach auch „das Verhältniß Gottes zur Welt nur auf das Verhältniß des Gattungsbegriffes zum Individuum sich reducirt."

Daß unter so verschiedenen dianoiologischen Voraussetzungen die Auffassung des Systems der Dinge sich für die Anthropologie ganz anders als für Hegel gestalten mußte, liegt auf der Hand. Die Natur, welche in der Hegel'schen Philosophie eine traurige Scheinexistenz gefristet hatte, kam jetzt wieder zu Ehren; sie war nicht mehr von der Idee getragenes, sondern autonomes, selbstständiges Wesen; sie bewegte sich aus eigenen Kräften und nicht aus Gnade des Begriffes, dessen dialektische Selbstbewegung sie

etwa mitmachte. Der Fortgang von der Natur zum Geiste war nicht mehr als das Insichzurückkehren der Idee aus ihrer Entäußerung, sondern als das Hervorgehen des Geistes aus der Natur zu betrachten. Und innerhalb der Natur selbst mußte sich jede Entwickelung, falls eine solche vorhanden, als eine Wirkung der den Naturwesen inhärirenden Kräfte ergeben. Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß die Lösung, welche das Problem von der Entstehung der Lebensformen durch Darwin erhalten hat, dem Geiste der Anthropologie völlig gemäß ist, wenn gleich diese selbst nicht näher auf jenes Problem eingegangen war. Ja, es ließe sich vielleicht auf Grund einzelner Aeußerungen Feuerbach's sogar darthun, daß er schon eine Ahnung jener Wahrheiten besaß, welche nun, durch Darwin's eingehende Entwickelung und Begründung, zum unverlierbaren Besitz der Wissenschaft geworden sind. So sagt er mit Bezugnahme auf die äußere Zweckmäßigkeit, die Waffen und Schutzmittel der Organismen: „Jedes Wesen, jedes Organ ist nur gegen bestimmte Gefahren, bestimmte Einwirkungen geschützt, und dieser Schutz ist eins mit der Bestimmtheit dieses Wesens, dieses Organs, eins mit seiner Existenz, so daß es ohne diesen Schutz gar nicht existiren könnte. Was einmal existiren soll, muß auch die Mittel der Existenz haben, was einmal leben soll und leben will, muß auch im Stande sein, sein Leben zu behaupten, zu vertheidigen, also

gegen feindliche Angriffe. Das Leben ist ein Kampf, ein Krieg; unmittelbar mit dem Leben ist daher zugleich die Waffe als Lebenserhaltungsmittel gegeben." Was hier Feuerbach ganz allgemein und als bloße Behauptung hingeworfen, welche daher auch werthlos für die wissenschaftliche Naturerklärung blieb, das ist von Darwin an einer Menge einzelner Fälle bewiesen und dadurch zur wirklichen Erkenntniß erhoben worden, der Gedanke nämlich, daß das sog. Zweckmäßige nicht Product einer intelligenten, die Hervorbringung und Erhaltung gewisser Naturbildungen sich als Ziel setzenden Thätigkeit, sondern Wirkung der allgemeinen, physischen Causalität, daß die Waffen und Schutzmittel nicht durch die prämeditirte Existenz des Organismus, sondern umgekehrt dessen Existenz durch die aus mechanischen Ursachen entstandenen Schutzmittel bedingt sei. Durch Zuhilfenahme der Idee der Entwickelung gelang es dem brittischen Naturforscher, die zuvor willkührlich angenommene Möglichkeit einer mechanischen Erklärung des Zweckmäßigen zu erweisen und sowohl das Zusammenstimmen der Lebensfunctionen des Organismus untereinander als dessen Adaptation an äußere Existenzbedingungen nicht mehr als ein Werk des unbegreiflichsten Zufalls, sondern als das nothwendige Endergebniß eines langedauernden, die nützlichen Eigenschaften allmählig cumulirenden Naturprocesses erscheinen zu lassen.

Mit der Anthropologie pflegt man meist die sog. junghegel'sche Richtung zu identificiren, welche die Jenseitigkeit der Idee aufhob und die Kategorieen der Logik esoterisch faßte, so daß der Entwickelung des Naturdaseins die Evolutionen des Begriffes nicht wirklich vorhergehen, wodurch die von Hegel so geringschätzig behandelte Welt, dies „Aggregat von Endlichkeit," offenbar Aseität erhalten mußte; und wird Feuerbach nicht selten als der Junghegelianer par excellence betrachtet. Daß er in den vor das Jahr 1842 fallenden Publicationen diesem Standpunkt sich genähert, wenn nicht denselben von Anbeginn vertreten hat, ist keinem Zweifel unterworfen; aber es hieße den Unterschied der späteren sensualistischen von der noch unter Hegel'schem Einflusse stehenden Periode des Feuerbach'schen Denkens verkennen, wenn man auch die Anthropologie noch als eine Repräsentation jener Richtung ansehen wollte. Es wurde bereits auseinandergesetzt, daß Feuerbach's spätere Lehre vielmehr als der durch die Unzulänglichkeiten der Begriffsdialektik selbst hervorgerufene Gegensatz derselben, als die totale Negation und Umkehrung der Hegel'schen Philosophie zu begreifen ist und mit dieser nur insoferne zusammenhängt als sie unmittelbar daran anknüpfte und ihre positiven Resultate durch die Kritik Hegel'scher Principien gewann; daher sie freilich Probleme, welche jener unkritischen Metaphysik völlig abseits lagen, ebenfalls

unerörtert ließ; ein ganz Anderes aber muß in Betreff der junghegel'schen Richtung, welche mit Recht diesen Namen führt, gesagt werden. Wenn die Anthropologie die Wirklichkeit der Begriffe oder Ideen nur innerhalb des subjectiven Geistes gelten läßt, so räumt ihnen dagegen der Junghegelianismus allerdings objective Realität ein, bestimmt sie jedoch als Kategorieen der Natur, selbstverständlich auch des der Natur sich entringenden oder mit ihr gleich ewigen Bewußtseins, verweltlicht sie also und nimmt ihnen das Recht einer gesonderten Existenz, das ihnen bei Hegel, wenn anders man dem Wortlaut seiner Lehre vertrauen darf, unzweifelhaft zukömmt. Hiernach hat der dialektische Proceß innerhalb der Logik, wie billig, nur logische, formale Bedeutung und gewinnt der Begriff erst als Princip des Naturdaseins Realität oder objective Wesentlichkeit. Der Entschluß der Idee, „das Moment ihrer Besonderheit, oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Wiederschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen," diese Selbstentäußerung des Begriffes verwandelt sich aus einem wirklichen Act in den metaphorischen Ausdruck eines rein logischen Verhältnisses; die reale Präexistenz der Idee ist aufgehoben, wenn auch ihre begriffliche bestehen bleibt, und der Vermittlungsproceß des Absoluten auf allen seinen Stufen ein kosmischer geworden. Die strenge und durchgängige Coincidenz

der Begriffsbewegung mit Erscheinungen des Naturlebens charakterisirt die junghegel'sche Auffassung. So ist ihr eine förmliche Erschaffung der Organismen, wie sie Hegel annimmt, ein Unding: sie vertheidigt die Urzeugung, oder die physische Entstehung überhaupt, falls sie nicht jede archebiotische Ansicht verschmäht und an der Sempiternität des Lebens festhält. Allerdings bestimmt der Begriff die natürlichen Vorgänge, „ist der Geist die Macht über die Natur, doch nur der Geist, welcher still in der Natur als ihr Gesetz und Bildungstrieb wirkt" (Strauß). Die „reale Existenz" des Begriffes ist die Natur, daher seine Entwicklungen mit dem Vorhandensein der Welt und den materiell-kosmischen Processen Hand in Hand gehen.

Da zahlreiche Philosophen, in deren Ansichten sich mannigfache feinere Nüancen unterscheiden lassen, als Vertreter der junghegel'schen Richtung erscheinen, konnte dieselbe hier begreiflicherweise nur nach ihrer allgemeinen Tendenz, nach dem inneren, bewegenden Princip, welches bald vollkommener, bald minder vollkommen zur Darstellung gelangt, charakterisirt werden. Ihr Unterschied einerseits von der Anthropologie, andererseits von der eigentlichen Lehre Hegel's, sowie ihre Mittelstellung zwischen beiden erhellt aus dem Gesagten wohl zur Genüge: indem sie die Realität der Ideen behauptet, steht sie im Gegensatze zum consequenten Sensualismus Feuerbach's und

principiell auf dem Hegel'schen Standpunkte; indem sie jedoch diese Realität auf die der Natur (und dem Menschen) immanenten Ideen einschränkt, die Transscendenz der Begriffe also aufhebt,*) geht sie von der stricten Observanz des Systems ab und trifft in der Beantwortung aller kosmologischen Fragen, soweit nur die Außenseite des Geschehens in Betracht kömmt, mit der anthropologischen Ansicht zusammen. Wie die Hegel'sche Philosophie dem extremen Realismus und die Anthropologie dem strengen Nominalismus, so entspricht die Richtung der Junghegelianer der conceptualistischen Auffassungsweise. Uebrigens darf es bei der großen Geschmeidigkeit, um nicht zu sagen Zweideutigkeit der Hegel'schen Lehre nicht Wunder nehmen, daß sich die Junghegelianer als deren einzig wahre und ächte Vertreter gerirten. Hängt doch selbst der Materialismus der 50er Jahre theilweise noch mit Hegel zusammen, wie das Beispiel des Physiologen und ehemaligen Hegelianers Moleschott deutlich beweist. Nicht nur die Beseitigung des Dinges an sich, die Ausfüllung der Kluft, welche Kant zwischen Sein und Denken gerissen hatte, rechnete dieser berühmte Stimmführer der „stofflichen Weltanschauung" Hegel als Verdienst an; auch die Spuren des Hegel'schen Begriffsrealismus treten in Moleschott's „Kreislauf des Lebens",

*) D. h. in ihrem Sinne!

dem Hauptwerke des Materialismus dieser Zeit, in den häufig gebrauchten und keineswegs hylozoistisch zu deutenden Redensarten vom „Geist“ oder „Gedanken“, „der überall im Stoffe lebt“, unverkennbar zu Tage, und jedenfalls ist die Schuld, welche die das Heterogenste „vermittelnde“ und alle scharfen Verstandesunterschiede „aufhebende“ Dialektik an der materialistischen Confusion der Begriffe: Kraft, Geist, Idee trägt, keine geringe. Gelegentlich sei hier noch bemerkt, daß der chemische Materialismus gar nicht zu einer streng und absolut mechanischen Weltauffassung gelangen läßt, weil ihm die den einzelnen Grundstoffen inhärirenden Kräfte ebenso viele qualitates occultae oder Elementarformen des Naturgeschehens sind.

Noch heftiger als die Anthropologie machte ein von Kant ausgehender, durch seine charaktervolle Haltung und antitheologische Tendenz Feuerbach ähnelnder Denker Opposition gegen Hegel und bekämpfte den Grundgedanken desselben als „absurd“, — „nämlich die Allgemein-Begriffe, welche wir aus der empirischen Anschauung abstrahiren, die mithin durch Wegdenken von Bestimmungen entstehn, folglich je allgemeiner, desto leerer sind, zum Ersten, zum Ursprünglichen, zum Wahrhaft-Realen zu machen, in Folge dessen die empirisch-reale Welt allererst ihr Dasein habe.“ Aber derselbe Schopenhauer, welcher die Hegel'sche Philosophie eine „Parodie des scholas-

stischen Realismus" nannte, suchte selbst die eigentliche Quelle dieses Realismus, die platonische Ideenlehre, vermittelst der transscendentalen Unterscheidung zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt der Dinge an sich, zu restauriren. „Die ursprüngliche und wesentliche Einheit einer Idee," lehrt Schopenhauer, „wird durch die sinnlich und cerebral bedingte Anschauung des erkennenden Individuums in die Vielheit der einzelnen Dinge zersplittert." Es ist mithin die höchste Objectivität des Intellectes, welche aus den einzelnen Dingen die platonischen Ideen derselben wieder hervortreten läßt. „Was nun aber als bloß objectives Bild, bloße Gestalt, betrachtet und dadurch aus der Zeit, wie aus allen Relationen herausgehoben, die Platonische Idee ist, das ist, empirisch genommen und in der Zeit, die Species oder Art: diese ist also das empirische Correlat der Idee." In der Art erblickt Schopenhauer eine reale Einheit, die Wahrheit des λόγος σπερματικός der Stoiker und der scholastischen **forma substantialis**, die Objectivität einer eigenen Willensstufe, und daraus allein erhellt schon, wie wenig aus der Descendenzansicht, welcher er huldigte, eine tiefere Uebereinstimmung seiner Denkweise mit der modernen, darwinistischen Biologie gefolgert werden darf. Schopenhauer würde das absprechende Urtheil, welches er schon auf Grund einer kurzen Anzeige über die Darwin'sche Theorie fällte, bei näherer

Bekanntschaft mit derselben sicherlich nicht widerrufen haben.

In seinen „Fragmenten zur Geschichte der Philosophie“ hat sich Schopenhauer des Näheren über sein Verhältniß zu Realismus und Nominalismus ausgesprochen und die Berechtigung des Realismus vertheidigt, jedoch mit dem Zusatze, daß dieselbe eigentlich nicht ihm, sondern der platonischen Ideenlehre zukomme, deren Erweiterung er ist. „Die ewigen Formen und Eigenschaften der natürlichen Dinge, *εἴδη*, sind es, welche unter allem Wechsel fortbestehn und denen daher eine Realität höherer Art beizulegen ist, als den Individuen, in denen sie sich darstellen. Hingegen den bloßen, nicht anschaulich zu belegenden Abstractis ist dies nicht nachzurühmen: was ist z. B. Reales an solchen Begriffen wie Verhältniß, Unterschied, Sonderung, Nachtheil, Unbestimmtheit u. dgl. m.?“ Diese Einschränkung ist von der größten Wichtigkeit, da sie den wesentlichen Unterschied der Schopenhauer'schen Ideenlehre vom Hegel'schen Begriffsrealismus bezeichnet und begreifen läßt, wie Schopenhauer ungeachtet seines Platonisirens ein heftiger Gegner jener aus der reinen, Nichts bedeutenden Qualität die Welt herausspinnenden Philosophie sein konnte. Die Begriffe, deren Bewegung nach Hegel alle Wirklichkeit ergeben soll, sind für Schopenhauer eben bloße Abstractionen und haben keinen Anspruch auf jene

Realität, welche den eigentlichen Artbegriffen zukömmt.

Eine tiefer gehende Betrachtung entdeckt jedoch bald noch eine weitere Differenz zwischen dem Schopenhauer'schen und dem Hegel'schen Realismus. Bei Hegel ist der Begriff als solcher real, daher das absolute Wissen den Begriff im Elemente des Denkens oder als Begriff erfaßt, wodurch es sich eben über die Religion erhebt, welche, auch als „offenbare Religion", die Form der Vorstellung nicht überwindet. Hingegen entspricht es der ganzen Eigenart des durchaus anschaulichen Schopenhauer'schen Denkens, daß die Ideen nicht als „Allgemeines", „Gedanken" oder Begriffe für wirkliche Existenzen genommen werden, vielmehr in dieser Gestalt als bloße Auffassungsformen eines der Vorstellung jenseitigen Dinges an sich gelten. In der That ist es die Meinung Schopenhauer's, daß der platonischen Idee oder dem Artbegriffe in der Welt des Dinges an sich eine anschaulich zu denkende Einheit entspricht, welche keineswegs als Begriff concipirt werden darf, wenn sie gleich vom Intellect, welcher sie vorher durch seine räumliche Anschauungsweise in viele neben- und außereinander befindliche Einzeldinge zersplittert hat, nur auf dem Wege der Abstraction, mithin als Allgemeinbegriff wieder erzeugt werden kann. Daß sich Schopenhauer die Einheit der Art völlig unter dem Bilde einer an-

schaulichen, sinnlich-individuellen Einheit und ganz und gar nicht als eine abstracte, begriffliche vorgestellt hat, geht auch aus seiner bekannten metaphysischen Begründung der Moral und Erklärung der sympathischen Affecte hervor, welche das eigenthümliche Wesen seiner Ideenlehre in überaus faßlicher Weise offenbart.

Noch muß einer originellen Auffassung Schopenhauer's Erwähnung gethan werden. „Der Nominalismus", behauptet er, „führt eigentlich zum Materialismus: denn nach Aufhebung sämmtlicher Eigenschaften bleibt am Ende nur die Materie übrig. Sind nun die Begriffe bloße Namen, die Einzeldinge aber das Reale, ihre Eigenschaften, als einzelne an ihnen, vergänglich; so bleibt als das Fortbestehende, mithin Reale, allein die Materie." Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß Schopenhauer in seinem Kampfe gegen den „Materialismus" fast ebenso sehr von seiner realistischen oder platonischen Grundansicht als von den Grundsätzen der Kant'schen Kritik geleitet wurde und daß er darum in's Besondere jede mechanische Welterklärung perhorrescirte. Seiner Ansicht zufolge dürfte man sich, auch wenn man ganz objectivistisch verfahren wollte, nicht zum eigentlichen Materialismus, sondern nur zum „Naturalismus" bekennen; man dürfte nämlich die bestimmten, typischen Formen des Naturgeschehens nicht auf mechanisch-materielle Causalität

zurückzuführen unternehmen, die platonischen Ideen nicht aufgeben.

Wie sehr auch Schopenhauer's Lehre für realistisch zu gelten hat, so ist doch ihre specifische Verschiedenheit von dem übrigen, in der Geschichte der neuesten Philosophie auftretenden und in's Besondere dem Hegel'schen Realismus niemals außer Acht zu lassen. Sie mit diesem letzteren ohne weiteres in einen Topf zu werfen, wäre ebenso verkehrt, als etwa mit gewissen Schriftstellern anzunehmen, daß die Idee des Schopenhauer'schen Panthelematismus schon von Schelling anticipirt worden sei, wobei man nicht bedenken würde, daß Schopenhauer in der Begründung seines Principes von einer der Identitäts-Philosophie gerade entgegengesetzten Voraussetzung, von der „totalen Diversität des Idealen und Realen", ausgeht. Mit der Ansicht, daß die reinste, am wenigsten subjectiv gefärbte, durch den Intellect entstellte Apparition des Dinges an sich in dem aus dem eigenen Innern uns bekannten Willen gegeben sei, hat das Schelling'sche „Wille ist Ursein" in Wahrheit so viel wie nichts zu thun, und eine Ideenlehre, welche sich auf die Kluft zwischen dem wirklichen Wesen der Welt und deren Vorstellungsbilde gründet, ist etwas ganz Anderes als die unkritische Erhebung der Begriffe zu Realitäten, welche namentlich das Philosophiren der Hegel'schen Schule auszeichnet.

Während Schopenhauer das Princip der Individuation ganz auf die empirische Welt der Erscheinung beschränkte, wurde dieses Princip von Herbart zu metaphysischer Bedeutung erhoben. Die Philosophie Herbart's ist in eminentem Maaße pluralistisch und individualistisch: ihre Realen sind recht eigentlich Individuen, Atome — einzelne, nicht bloß physisch, sondern auch in der Vorstellung untheilbare Wesen. Eben deßhalb aber können sie nicht als materiell gedacht werden, indem der Begriff der Materie die quantitative Bestimmbarkeit in sich schließt, mit der Quantität jedoch auch die Divisibilität im logischen oder vielmehr psychologischen Sinne nothwendig gesetzt wird. Die Materie, deren Grundeigenschaft die Ausdehnung im Raume ist und deren Kräfte sich in's gesammt als Bewegung im Raume äußern, gehört nach Herbart bloß der Erscheinung an; die Dinge an sich müssen als unräumliche Existenzen concipirt werden, weil das Wirkliche nicht ein in sich Zusammengesetztes sein kann. Die Herbart'sche Metaphysik trifft hierin, daß sie der Materie nur Erscheinungswirklichkeit zugesteht, mit der Philosophie Schopenhauer's zusammen; sie unterscheidet sich jedoch von dieser sehr wesentlich dadurch, daß sie das den materiellen Phänomenen zu Grunde liegende Reale als ein vielfaches Individuelles bestimmt, so zwar, daß demselben in der empirischen Welt nicht etwa die Art oder sonst irgend ein All-

gemeines, sondern das einzelne Merkmal des einzelnen Dinges entspricht. Und da mit der Vielheit der Realen zugleich ein Nebeneinander derselben gegeben ist, welches den intelligibeln Raum darstellt, so dürfen reale Beziehungen auch als Grund des Erfahrungsraumes angenommen werden, welcher sonach nicht bloßes Hirngespinnst, bloß subjective Zuthat des Intellectes ist, wie bei Schopenhauer, sondern aus realen Verhältnissen der Dinge zu einander resultirt.

Die Stellung Herbart's zur Frage nach der Wirklichkeit der Allgemeinbegriffe ist schon durch seine Metaphysik bezeichnet; es steht mit derselben im innigsten Zusammenhange, wenn er in der platonischen Ideenlehre eine Täuschung erblickt und es als eine psychologisch aus der Anstrengung, theils in sich selbst, theils weit mehr noch in Andern Begriffe als Objecte des Denkens festzuhalten, erklärbare „Uebertreibung" der Philosophen bezeichnet, „daß sie die Begriffe in die Zahl der realen Gegenstände versetzen." Den Schellingianern ruft Herbart die classischen, für die Epigonen der Naturphilosophie noch heute beherzigenswerthen Worte zu: „Kein Hauch des Platonismus darf die eigentliche Naturforschung anwehen; diese beruht unwandelbar auf den Begriffen der Substanz, der Kraft und der Bewegung; nicht auf einer Verbindung von Ideen und formloser Materie."

Der Herbart'sche Individualismus ist von dem sensualistischen Individualismus der Anthropologie so verschieden, wie die nur im intelligibeln Raume befindlichen und der Zeit enthobenen Realen von den Naturwesen, deren Existenzformen Raum und Zeit sind. Das Merkmal, in welchem jene mit diesen übereinstimmen, ist die Einzelheit, die Singularität oder Individualität. Während jedoch von der Anthropologie das Individuelle, nur inwiefern es Gegentheil des Allgemeinen ist, als Grundlage oder Voraussetzung der Wirklichkeit ausgesprochen wurde, suchte dies Herbart auch von demselben, inwiefern es das Gegentheil des in sich Zusammengesetzten bedeutet, geltend zu machen. Herbart hat zur Einzelheit oder Individualität im Sinne des Nominalismus noch die Einfachheit als Kriterium der Realität hinzugefügt.

Es wird ziemlich allgemein anerkannt, daß Herbart's verhältnißmäßig exacte und von phantastischen Speculationen sich fernhaltende Denkweise auf keinem Gebiete schönere Früchte gezeitigt hat, als auf demjenigen der Psychologie, und hier gerade war es das nominalistische Verfahren, auf welchem sein hauptsächlichstes und unbestrittenstes Verdienst, die Zerstörung der psychologischen Vermögenstheorie, beruht. Die Seelenvermögen waren die realen Universalien der alten Psychologie. Die allgemeinen Begriffe: Vorstellen, Gefühl, Wille wurden als

wirkliche einheitliche Mächte hypostasirt, in welchen die einzelnen Vorstellungen, Gefühle und Willensacte ihren Grund haben, sowie das einzelne Naturereigniß durch die in der Natur sich ausprägende Idee bestimmt und begründet ist. Der von Herbart unternommenen Austreibung der Seelenvermögen aus der Psychologie gebührt daher dieselbe Bedeutung wie der Austreibung der platonischen Ideen aus der Naturphilosophie, an welcher Herbart gleichfalls seinen Antheil hat. Seine Reform der Psychologie hätte aber noch viel gründlicher und den Forderungen der Wissenschaft gemäßer ausfallen können, wenn ihn nicht dogmatische Rücksichten gehindert hätten, den superstitiösen Seelenbegriff, den Quell mannigfacher Irrthümer und Verkehrtheiten, aufzugeben. Das Herbart'sche Seelenreale, welches dem christlichen Glauben zu Liebe sein Vorstellungsspiel nach dem Tode, wo alle Hemmungen beseitigt, sogar ungestört in's Unendliche fortsetzt, ist eine für die Wissenschaft äußerst verderbliche Fiction, die selbst den Werth jener an sich hochwichtigen Reform zu einem nicht geringen Theile illusorisch macht. Diese erdichtete und erfundene Einheit steht im grellsten Widerspruche mit der Vielheit der Ganglienzellen des Großhirns, deren Complex als bloßen Ernährungsapparat zu betrachten heute wohl Niemandem mehr einfallen kann, von welchen eine große Anzahl unzweifelhaft wahre „Seelenzellen" darstellt, wie sie

Haeckel genannt hat. Deßhalb ist eine gesunde, physiologische Psychologie auf Herbart'scher Grundlage undenkbar, und es leuchtet ein, daß die Conception des „Realen" auf psychologischem Gebiete, wenigstens in der von Herbart vorgenommenen Weise, der wissenschaftlichen Erkenntniß des Seelenlebens gerade zuwider läuft. Aus der vorzüglichen Bearbeitung gewisser psychologischen Partieen, worin es ihm möglich war, von der falschen Grundvorstellung eines einfachen Seelenwesens abzusehen, läßt sich ermessen, wie ungemein nachtheilig jene Voraussetzung, willkürlich der Theologie zu Gefallen gemacht, auf Herbart's Denken wirkte.

Neben Herbart muß Beneke genannt werden, der, obschon einer völlig spiritualistischen Anschauung huldigend, doch nicht durch den Trugbegriff der Seelenmonade, in Herbart'scher Fassung, gehemmt wurde. Beneke ist der Ruhm desjenigen Philosophen zu zollen, welcher im Bereich der psychischen Phänomene die nominalistische Betrachtungsart am klarsten und consequentesten zur Geltung brachte. Die herkömmliche Vermögenshypothese bekämpft er nicht minder radical als Herbart, und er legt in ganz unzweideutiger Weise dar, daß die Bekämpfung von individualistischem oder nominalistischem Standpunkte aus geschieht. „Man hat den Fehler begangen," sagt er, „daß man für alle Seelenentwickelungen, die in ihrer Form mit einander übereinkommen (für

alle Begriffe, für alle Begehrungen, für alle Wollungen, für alles Vernünftige ꝛc.), ein einziges Grundvermögen oder eine Gesammtkraft angenommen hat, durch welche sie gewirkt werden sollen. Aber daraus, daß dieselben logisch oder für unser Vorstellen Eins (einstimmig) sind, folgt doch noch keineswegs, daß sie auch reell oder in ihrer psychischen Grundlage Eins (unmittelbar zusammenhängend) sein müssen. Im Gegensatze mit dem bisherigen Verfahren also, haben wir den Entwickelungen, welche uns unser Selbstbewußtsein darstellt, die Vermögen oder Kräfte zunächst in der Einzelnheit unterzulegen, wie wir die bewußten Entwickelungen wahrnehmen, und erst eine besondere Untersuchung darüber anzustellen, ob, und in welchem Maaße ihr inneres Seelensein, oder die ihnen zu Grunde liegenden Vermögen, mit einander in Verbindung stehen möchten; wo sich dann zeigt, daß allerdings gelegentlich Verbindungen zwischen Kräften von derselben Form stattfinden, aber durchaus nicht so umfassende und durchgreifende, daß wir hiedurch irgend berechtigt würden, dem Menschen Einen Verstand, Ein Begehrungsvermögen, Einen Willen, Eine Vernunft ꝛc. beizulegen." „Alle Kräfte des Verstehens, des Wollens ꝛc. werden einzeln begründet und wirken einzeln; dabei sehen wir denselben Menschen das Eine gut und das Andere schlecht verstehen; das Eine kräftig und das Andere unkräftig wollen ꝛc. —

Wie läßt sich dies mit dem „Einen" Verstande ꝛc. zusammenreimen? — Der (ausgebildete) Mensch also hat nicht Einen Verstand, Eine Urtheilskraft, Einen Willen ꝛc., sondern Tausende von Verstandeskräften, Urtheilskräften, Wollensvermögen ꝛc." Hier steht man in der That den äußersten Consequenzen der nominalistischen Seelentheorie gegenüber; man wird sich jedoch der Erwägung kaum verschließen können, daß dieses Resultat einer rein auf die Innerlichkeit gerichteten Forschung mit der so häufig von Physiologen und neuestens auch von der englischen Psychologie (Bain) mit großer Bestimmtheit erhobenen Forderung einer „gesonderten Verkörperung der Vorstellungen im Gehirn" auf das Schönste zusammenstimmt. Daß es trotzdem auch Beneke versagt blieb, die Seelenlehre auf Grundlagen zu stellen, welche der modernen, das geistige Leben im steten Zusammenhange mit physischen Vorgängen betrachtenden Wissenschaft entsprechen, erklärt sich großentheils wohl aus dem spiritualistischen Vorurtheil des Philosophen. Wundt hat in seinen meisterhaften „Grundzügen der physiologischen Psychologie" trefflich hervorgehoben, wie die Spiritualisirung des Mechanischen, das Herüberholen des äußern Reizes in das Gebiet psychischer Innerlichkeit jene falsche Auffassung der Vorstellung als eines aus zwei, zum Theile trennbaren Factoren, Reiz und Urvermögen, zusammengesetzten Gebildes ver-

schuldet, welche zu den Grundirrthümern der Beneke'schen Psychologie zählt. Die Beseitigung der allgemeinen Seelenkräfte aber und die Ersetzung derselben durch individuelle, in der Form übereinstimmende Processe wird als bleibendes Verdienst Beneke's anerkannt werden müssen, in welches sich nur allein Herbart mit ihm theilt; wie auch seine Annahme, daß die in der ausgebildeten Seele wahrnehmbaren Formen „erst durch eine längere Reihe von dazwischen liegenden Processen erzeugt werden", im Lichte der heutigen Entwickelungsgeschichte eine ganz besondere Bedeutung erhält.

In der nachkantischen deutschen Philosophie fehlen also trotz Ueberwiegen der realistischen Auffassungsweise doch auch nicht entschiedene Repräsentationen des nominalistischen Principes: dem Hegel'schen Begriffsabsolutismus und dem Platonismus Schopenhauer's tritt in Herbart, Beneke und Feuerbach eine energische Position des Individuellen als des allein Wirklichen gegenüber. Gegenwärtig läßt sich bei dem stets im Wachsen begriffenen Einflusse der exacten Naturwissenschaft auch ein Zunehmen und Erstarken des nominalistischen Elementes nicht verkennen, und muß vor allem jene auf der Kant'schen Kritik fußende Richtung, welche die Ergebnisse dieser Kritik nicht im Sinne eines phantastischen Idealismus verwerthet, sondern dem Geiste wie den positiven Ergebnissen der Naturwissenschaft Rechnung zu

tragen bemüht ist und an Stelle des absterbenden dogmatischen einen lebenskräftigen kritischen Materialismus setzt, als eine kräftige Stütze der nominalistischen Anschauungsweise bezeichnet werden. Andererseits ist es keinem Zweifel unterworfen, daß der Einfluß der Hegel'schen Philosophie mehr und mehr abnimmt, also die Bedeutung gerade desjenigen Systems sich verliert, in welchem die realistische Vorstellungsart am allermeisten zur Geltung gekommen war. Hingegen findet eine andere Form des Realismus unter den Philosophen der Gegenwart noch zahlreiche Vertreter, welche verschiedenen, aber stets theistischen Richtungen angehören. Der Unterschied dieses Realismus von dem Hegel'schen, zu dem er sich ähnlich verhält, wie die neuplatonische zur platonischen Ideenlehre, beruht wesentlich auf seiner personalistischen Basis, und verschwindet daher vollkommen, wenn der absolute Geist, wie von Rosenkranz geschieht, dem dialektischen Processe vorausgesetzt wird. Der hier gemeinten realistischen Ansicht zufolge existiren die Begriffe ebenfalls außer und vor den Dingen, wie bei Hegel, jedoch nicht als für sich bestehende und sich selber bewegende Entitäten, sondern als Gedanken im Bewußtsein des göttlichen Geistes. Diesen Standpunkt charakterisirt Kaulich scharf in folgendem: „Zunächst müssen wir sagen: Universalia sunt ante rem, freilich nicht an sich, etwa als an sich bestehende Wesenheiten,

sondern in der Idee Gottes von der Natur, weil ja Gott in der Idee der Creatur auch schon jene Begriffe vorgedacht hat, indem durch die schöpferische Idee nicht bloß das Sein gedacht, sondern auch die Grundformen des Daseins vorgezeichnet wurden. Wir müssen ferner sagen: **Universalia sunt in re**, denn nach der Realisirung der schöpferischen Idee besteht das Allgemeine nur im Besonderen, in den einzelnen Substantiationen der Natursubstanz, in den Individuen, als das ihnen innewohnende Lebens- und Gestaltungsgesetz, das sich im Bereiche des Organischen durch den geschlechtlichen oder ungeschlechtlichen Zeugungsproceß auf andere neu sich bildende Individuen überträgt. Endlich müssen wir sagen: **Universalia sunt post rem**, wieder nicht an sich, sondern für das erkennende Denken, denn früher muß sich das Allgemeine am Einzelnen dargestellt haben, bevor es durch das Denken gewonnen werden kann."

Wenn man die Hegel'sche Ansicht, welche den Begriffen auf sich selbst gegründete Realität vindicirt, immanenten Realismus nennen will, so kann diese theistische Auffassung, welche von den realen Ideen auf ein Subject, in welchem sie gedacht werden, zurückgeht, transscendenter Realismus heißen; die von beiden abweichende Vorstellungsweise Schopenhauer's dürfte dann etwa als transscendentale Ideenlehre bezeichnet werden. Was nun den transscendenten Realismus angeht, so erkennt auch diese Auffassung

ganz in's Besondere in den organischen Typen Verwirklichungen bestimmter Ideen, und faßt daher die Gruppen des natürlichen „Systems" nicht als bloße Abstractionen des classificirenden Verstandes, auch nicht als Complexe blutsverwandter, durch gemeinsame physische Descendenz von einem Stammorganismus zusammengehöriger Individuen auf, sondern betrachtet dieselben vielmehr als die realen Vorbilder der natürlichen Lebewelt, welche in ihnen präformirt lag. In diesem Sinne erklärt J. H. Fichte, „daß der Begriff von Gattung und Art nichts bloß Subjectives, vom menschlichen Denken Ersonnenes sei, um die Thiere und die Pflanzenindividuen leichter unterscheiden und benennen zu können, sondern ein objectives, allwirksames Gestaltungsgesetz, ein vorbildliches Schema, welchem die Natur innerhalb eines gewissen Gebiet's organischer Bildungen unabänderlich getreu bleibt." Weit entfernt also, daß die Art nur in der zufälligen oder auf mechanischer Naturcausalität beruhenden Uebereinstimmung der unter ihr begriffenen Individuen Realität habe, ist sie vielmehr selbst die Realität dieser individuellen Bildungen, sofern sie als das formgebende Princip derselben sich darstellt.

Die absolute Unveränderlichkeit der Species innerhalb ihres Begriffes, welche natürlich die Möglichkeit der Varietätenbildung so wenig als die eines gänzlichen Verschwindens der Art und ihres Ersetzt-

werdens durch eine neue Form ausschließt, möchte die nächste Consequenz dieser Auffassungsweise zu sein scheinen. In der That sind zahlreiche Philosophen der bezeichneten Richtung als Gegner der Transmutationstheorien aufgetreten und haben das immer stärkern Angriffen von Seite der empirischen Naturwissenschaft ausgesetzte Speciesdogma in seinem ganzen Umfange zu vertheidigen gesucht. Ihrer Ansicht zufolge soll die Transition von niederern zu höhern Lebensformen einzig in dem diese Typen als „Vorbilder“ setzenden göttlichen Geiste stattfinden; in der natürlichen Welt hingegen soll jede dieser Ideen durch einen besondern Act der schöpferischen Causalität verwirklicht werden und nun als in sich geschlossener, unveränderlicher Formenkreis bestehen, der mit keinem andern, die Realisation einer eigenen Idee darstellenden Formenkreise physisch zusammenhängt. Demnach weist der übereinstimmende Bauplan in größeren Gruppen des Thier- und Pflanzenreiches wohl auf den einheitlichen Ursprung aus einer höhern d. i. universelleren Idee im Bewußtsein des Schöpfers, aber nicht auf einen physischen Conner, auf eine gemeinsame Abstammung von demselben Organismus hin. Die Stellung dieser Philosophen zur Descendenztheorie hat mit der schon bezeichneten Hegel's viel Aehnlichkeit und es erinnert ganz an die Hegel'sche Ansicht einer nur im Reiche des Begriffes geltenden Continuität der Naturbil-

dungen, wenn Fichte behauptet, „daß Geoffroy St. Hilaire recht gehabt habe mit jener großen Grundanschauung, wie sie allen seinen Werken zu Grunde liegt, daß es in der Organisation der Thiere nur Einen allgemeinen Plan gebe, eine gemeinsame Grundidee (**unité de composition organique**), welche bloß gewisse Modificationen angenommen habe, um die Unterschiede der Gattungen hervorzubringen; — unrecht nur dadurch, daß er diesen Gedanken idealer Präformation gleichsam materialisirte, indem er einen thatsächlichen Uebergang der verschiedenen Gattungen ineinander annehmen zu dürfen glaubte."

Was übrigens jene Ansicht Hegel's betrifft, so erscheint dieselbe nur als Privatmeinung des Philosophen, keinesfalls jedoch als unabweisbare Consequenz seines philosophischen Principes; vielmehr läßt sich auch die Vorstellung einer „äußerlich wirklichen" Phylogenie ganz füglich in das System aufnehmen, ja wird diese Vorstellung oder die einer sinnlichen **generatio aequivoca** sogar zur Nothwendigkeit, wenn, wie von der junghegel'schen Richtung, die Vernunft als „den kosmischen Kräften und deren Verhältnissen immanent" betrachtet wird. Wie aber die Hegel'sche Philosophie, ohne sich zu widersprechen oder ihren principiellen Standpunkt zu verlassen, ein Compromiß mit der naturwissenschaftlichen Auffassungsweise eingehen kann, so ist dieses nicht minder bezüglich der theistischen Ansicht der Fall, deren Ver-

treter der Nothwendigkeit, mit den biologischen Permutationslehren sich in irgend einer Weise auseinanderzusetzen, mehr und mehr sich bewußt werden. Freilich gestattet die theistische Ansicht nicht den Umschlag in Naturalismus, da ihr die Ideen nicht in der Luft schweben (wie bei Hegel, wo sie darum auch schließlich in die Materie herabsinken), sondern in der sie denkenden, trans- und supramundanen Subjectivität des Absoluten eine concrete Grundlage besitzen; indessen kann auch den Theismus nichts an der Annahme hindern, daß die hyperphysische Causalität die schon verwirklichten Ideen d. h. die vorhandenen organischen Typen benütze, um durch deren Veränderung die nächst höheren oder begrifflich zunächst stehenden Formen in's Dasein zu rufen. Diese zu realisirenden Begriffe werden dann die Finalursache der Variation der Stammform sein und wird die Umgestaltung dieser letztern nicht dem Zufall oder dem Walten mechanischer Naturgesetze anheimgegeben werden, sondern eine im Vorhinein bestimmte, durch den schöpferischen Gedanken vorgezeichnete Richtung erhalten. In dem Umstande, daß das bildende, schaffende Princip an schon Geleistetes anknüpft, um zu weiteren Bildungen fortzuschreiten, wird man höchstens eine Bestätigung der sogenannten **lex parsimoniae naturae**, aber keine Beschränkung jenes Principes erblicken können, welches immer als das den physischen Proceß Beherrschende erscheint.

ob es nun irgendwelche Lebensform zu einer neuen Gestalt umpräge, oder ob es aus dem nicht minder gegebenen Material anorganischer Elemente die beabsichtigte Form hervorgehen lasse. Die realistische Auffassung des Artbegriffes wird durch eine solche Descendenzvorstellung in keiner Weise alterirt: vielmehr bleibt die Species, auch wenn sie durch Entwickelung aus einer andern entstanden ist, das Vorbild, das bestimmende Moment (τὸ οὗ ἕνεκα), und nicht bloßer Effect des Entwickelungsprocesses, und das Stadium der Metamorphose, welchem sie ihren Ursprung verdankt, kann nicht als gleichwerthig mit dem darauf folgenden Zustande der Stabilität angesehen werden. Weil nun aber die Descendenzlehre den biologischen Thatsachen weit besser entspricht als die Hypothese der unmittelbaren Schöpfungsacte, und für gewisse Gesetze des organischen Lebens, wie besonders den Parallelismus der embryologischen, paläontologischen und systematischen Entwickelungsreihen jene allein den Schlüssel eines Verständnisses bietet, so sehen sich hervorragende Vertreter der theistischen Weltansicht genöthigt, der Descendenz- oder Transmutationstheorie, die sie, um die Differenz ihrer Vorstellungsweise von der mechanistischen auszudrücken, „Entwickelungstheorie" nennen, vor der ältern Creationsannahme den Vorzug zu geben. Diese Entwickelungslehre ist nach Joh. Huber's Worten „nichts Anderes als die Lehre von einer

mittelbaren Schöpfung, nämlich der Production neuer und höherer Gebilde aus früheren, tieferstehenden durch die Kraft des von Anfang an wirkenden, schöpferischen Triebes, welcher nach immer reicherer Manifestation strebt.“ Aber auch solche Productionsacte sind, wie die unmittelbaren Schöpfungen, „ein Außerordentliches, indem sie den gewöhnlichen Lauf des Naturlebens durchbrechen und darum an demselben nicht zu beobachten sind.“ — So verträgt sich diese Entwickelungstheorie auf's Beste mit der Constanz der Species. Wenn nämlich die Entwickelung etwas Thaumatisches ist, wenn es einer besonderen Sollicitation von Seite des hyperphysischen Principes zur Realisirung irgend einer neuen Idee bedarf, um in der organischen Welt die Veränderungen hervorzubringen, die Arten aus und über sich hinausgehen zu machen, so ist die Species in ihrem normalen Verhalten ein fixer, unveränderlicher Typus und es sind diejenigen im Rechte, welche jede aus natürlichen Ursachen erfolgende Umänderung der Lebewesen, sofern sie die Grenzen der Art überschreitet, in Abrede stellen.

Aus dieser Harmonie der auf eine realistische Fassung des Artbegriffes gegründeten Entwickelungslehre mit dem alten Speciesdogma, welche unter Andern von Weiße ausdrücklich bemerkt wurde, geht aber auch auf's Klarste ihre Discrepanz mit der Vorstellungsweise der heutigen Naturwissenschaft her-

vor. Denn nicht bloß die Ansicht einer Entwickelung überhaupt ist dieser eigenthümlich, sondern in's Besondere der Ausschluß jedes übernatürlichen Momentes aus dem Transmutations- und Entwickelungsprocesse, die Annahme einer in den Organismen selbst liegenden Modificabilität, welche hinreicht, alle innerhalb der organischen Reiche (oder wenigstens Phylen) zu Tage tretenden Unterschiede erklärbar zu machen. Die Naturwissenschaft wird keineswegs principiell der Annahme eines inneren Entwickelungsprincipes, einer „intrinseken Tendenz der Organismen, vom elterlichen Typus zu degeneriren", sich entgegenstellen, wenn eine solche Tendenz als Wirkung mechanisch-materieller Ursachen genommen wird, aber sie wird jede teleologische Deutung dieses Principes auf das Entschiedenste ablehnen und gerade diese Deutung ist der in Rede stehenden metaphysischen Ansicht das Wesentliche. Was die Naturwissenschaft als Resultat, Wirkung, mithin als das Letzte seiner Entstehung nach betrachtet, das macht jene zum Ersten, zum Princip, zur Ursache, und so erscheint ihr das Endproduct des Umbildungsprocesses der Lebewelt als das den ganzen Proceß in allen seinen Momenten bestimmende Ziel, welches freilich in den Anfängen des organischen Werdens noch nicht erkannt werden kann. „Nicht das Menschengeschlecht", sagt Frohschammer, „ist aus der Thierwelt hervorgegangen, sondern um-

gekehrt, die Menschennatur ist das ursprüngliche primäre Wesen alles Lebens gewesen, wenn auch nur potentiell oder ideal, und bei dem unermeßlichen Naturproceß zur Realisirung, zur Producirung der Menschennatur ist die Thierwelt gleichsam als Nebengewinn und — wenn man will — reales Spielwerk der schaffenden Weltphantasie oder objectiven Bildungspotenz entstanden." Während die Naturwissenschaft — um noch Frohschammer's Worte zu gebrauchen — jede Bildung als ein „aus dem Zusammenwirken gegebener Verhältnisse ohne typisches Princip, ohne synthetische Kraft Entstandenes" ansieht, glaubt diese Auffassung in der Natur eine „Idee oder ideale und teleologische Norm" als Princip anerkennen zu müssen.

Dem transscendenten Realismus der theistischen Philosophen nahe verwandt ist der Standpunkt, welchen die Philosophie des Unbewußten, „die Lehre vom allgemeinen Instinct oder vom absoluten Hellsehen", wie sie Fichte ungemein treffend genannt hat, in dieser Frage einnimmt. Diese Philosophie, die nicht bloß in kürzester Zeit eine außerordentliche Popularität erlangt, sondern auch in fachmäßigen Kreisen wenn gleich nicht Zustimmung, so doch immerhin Beachtung gefunden hat, bietet so mannigfache Beziehungspunkte zu den verschiedensten neueren Systemen und philosophischen Richtungen dar, daß sie einen durchaus eklektischen Charakter zur Schau

tragen würde, wenn ihr nicht die Conception des Unbewußten selbst das Gepräge einer originellen und einheitlichen Gedankenschöpfung verliehe. Auch der Unterschied ihrer Ideenlehre von der eben besprochenen Auffassung beruht im Wesentlichen darauf, daß, was dort bewußter Gedanke, in ihr des Bewußtseins entkleidet und zur „unbewußten Vorstellung" geworden ist; nebenbei allerdings auch noch in der monistischen Fassung des Absoluten, welches die reale Welt nicht nur aus sich, sondern auch in sich, durch den Conflict seiner beiden Momente: Wille und Vorstellung, erzeugt. Vermöge dieser „Alleinheit" des Unbewußten, welche jede selbstständige Subsistenz der Creatur unmöglich macht, wird nämlich das Verhältniß des schöpferischen Gedankens zur creatürlichen Welt, der Idee zu ihrer Realisation oder ihrem physischen Abbilde ein anderes: die Idee wird, indem der Wille sie als Inhalt erfaßt, wohl aus sich, aber nicht aus dem Absoluten herausgesetzt, ihre Verwirklichung, ihr Uebergang in die Sphäre des materiellen Seins ist ein innerhalb des absoluten Geistes d. h. des „Unbewußten" sich vollziehender Proceß. Die Dualität von Geist und Natur, von Schöpfer und Geschöpf, welche die Grundvoraussetzung des eigentlichen Theismus bildet, erscheint in der Philosophie des Unbewußten gänzlich aufgehoben, daher sie von consequenten Theisten mit Recht als pantheistisch be-

zeichnet und, einestheils als das göttliche Bewußtsein leugnend, anderntheils als die Selbstständigkeit der endlichen Individualität und damit den Gegensatz derselben zum absoluten Geiste vernichtend, von denselben bekämpft wird. Hingegen stimmt die „Philosophie des Unbewußten“ darin mit dem Theismus überein und bildet mit diesem einen gemeinsamen Gegensatz zur Hegel'schen Lehre, daß sie erstens außer der begrifflichen Welt noch eine andere, außer dem logischen noch ein alogisches Sein als volle Wirklichkeit annimmt, und für's zweite jenes Logische oder die Idee nicht auf sich selbst beruhen, sondern mit dem Unlogischen, welches sie positiv als Wille bestimmt, in einer identischen Substanz wurzeln läßt. Auch wird ausdrücklich die Verschiedenheit der unbewußten Vorstellung vom Begriff hervorgehoben, indem Begriffe nur als „Brücken des discursiven Denkens“ anzusehen sind, „während alles unbewußte Denken sich in concreten Intuitionen bewegt.“ — Da v. Hartmann sich gegen den transscendentalen Idealismus durchaus ablehnend verhält, begreift es sich von selbst, daß die unbewußten Vorstellungen von Schopenhauer's „Ideen“ radikal verschieden sind, wie denn die Uebereinstimmung mit Schopenhauer überhaupt, wenigstens in dem theoretischen oder eigentlich metaphysischen Theile, sich nur auf sehr oberflächliche Punkte erstreckt. Zumal das principium individuationis in der „Philosophie

des Unbewußten" hat eine ganz andere Bedeutung als in dem Systeme Schopenhauer's, wo es in der subjectiven Auffassung des Intellectes begründet ist, und ist diesem Denker eine jenseits des Bewußtseins statthabende Individuation ebenso fremd geblieben wie der Begriff der „objectiven Erscheinung." Die unbewußte Vorstellung, die sich vermittelst des Willens in räumlichen Atomen realisirt, ehe noch ein Subject vorhanden ist, welches sie anschaut, kann jedenfalls nicht mit der Idee verwechselt werden, die erst der täuschende Spiegel des Verstandes in die Vielheit natürlicher Individuen zerlegt.

Wenn sich Ideen in der Natur ausprägen, so müssen sie sich offenbar als Zwecke und muß die Materie, darin sie realisirt werden, sich als Mittel verhalten und umgekehrt kann ein Naturzweck nicht wohl anders als in der Form einer Idee existirend gedacht werden: daher der Zusammenhang zwischen Realismus und Teleologie, daher die allezeit wahrzunehmende Erscheinung, daß der Realismus vorzugsweise im Gebiete der biologischen Wissenschaften sich heimisch fühlt. In diesem Betrachte ist die „Philosophie des Unbewußten" besonders lehrreich, indem der Zusammenhang der realistischen Auffassungsweise mit den gerade in der Sphäre des Organischen noch immer nicht ganz d. h. für Jedermann beseitigten Zweckbegriffen in ihr auf das Klarste zu Tage tritt. „Wenn Plato", heißt es in

der „Philosophie des Unbewußten“, — „wenn Plato, der von Naturgesetzen eigentlich noch keine Ahnung hatte, von Allem, wovon er sich Gemeinbegriffe abstrahiren konnte, auch transscendente Ideen annahm, so war dies ein kindlicher Standpunkt, der, wie Aristoteles berichtet, ihm später selbst gerechte Bedenken erregt haben soll. Wir wissen jetzt, daß die ganze unorganische Natur eine Folge der nach ihren immanenten Gesetzen (welche mit zu ihrer Idee gehören) sich auswirkenden Atomkräfte ist, und erst mit dem Entstehen der Organismen wahrhaft neue Ideen hinzutreten.“ Woher aber wissen „wir“ von diesen „neuen Ideen“, welche erst in den Organismen zur Erscheinung kommen? Woher anders als aus der scheinbaren Zweckmäßigkeit der organischen Bildungen und der organischen Processe?! Denn daß nicht auch die vitalen Phänomene „Folgen der sich auswirkenden Atomkräfte“ sind, daß sich in denselben wirklich neue Ideen realisiren, welche noch nicht inbegriffen sind in der Idee der unorganischen Natur, und neue Kräfte in's Spiel setzen, wird doch bloß deßhalb angenommen, weil die morphologische und physiologische Zweckmäßigkeit im Organischen einer Erklärung aus der Causalität der die leblose Welt beherrschenden Kräfte sich zu entziehen scheint. So gehören die Idee und der Zweck untrennbar zusammen. Der Zweck soll nach v. Hartmann „die positive Seite des Logischen“ oder, was ein's ist,

der unbewußten Vorstellung sein — jedenfalls ist er der Erkenntnißgrund derselben, durch dessen Auffassung der „Philosophie des Unbewußten“ die Einsicht in das Reich der Ideen vermittelt wird.

Dieser Zusammenhang der Ideenlehre mit der Zweckvorstellung ist, wie schon gesagt, ein ganz naturgemäßer, und es würde in der That die realistische Anschauungsweise durch nichts glänzender zum Siege gebracht, als wenn es gelänge, die Realität objectiver, keinem animalischen Bewußtsein entstammter Zwecke darzuthun; andererseits aber läßt sich wohl begreifen, wie gerade dieser Zusammenhang hauptsächlich Schuld trägt, daß die exacte Wissenschaft so wenig mit der „Philosophie des Unbewußten,“ dem modernen Steckenpferde schöngeistiger Literaten, sich zu befreunden vermochte. Denn die Abneigung der Naturwissenschaft gegen Zweckvorstellungen jeglicher Art ist eine so gründliche, daß es förmlich Verwunderung erregt, wenn heutzutage ein bedeutender Forscher für Zweckmäßigkeit, „Zielstrebigkeit“ u. dgl. eine Lanze bricht; weßhalb eine in teleologischen Voraussetzungen gründende Ansicht im vorhinein auf Anerkennung von Seite der positiven Wissenschaft zu verzichten hat. In der „Philosophie des Unbewußten“ aber tritt die Teleologie in so crasser Gestalt auf, wie in keinem der berühmt gewordenen philosophischen Systeme des Jahrhunderts, als deren Vollendung und Synthese sie sich ausgibt. Insoferne

dürfte also Lange's Behauptung, daß dieses moderne System sich zu den positiven Wissenschaften in einen schroffern Gegensatz stellt als irgend eines der frühern und die Fehler eines Schelling und Hegel in weit gröberer und handgreiflicherer Form wiederholt, kaum anzufechten sein. Denn in der That: wenn Hegel's Ansicht der individuellen Deutung und Auslegung einen so großen Spielraum läßt, daß ein berühmter Physiologe die Elimination des Zweckbegriffes aus der Naturerklärung geradezu Hegel als dessen ausschließliches Verdienst anrechnen konnte, so wäre es dagegen ganz unmöglich, den teleologischen Grundzug der „Philosophie des Unbewußten" zu verkennen und ihre Uebereinstimmung mit der mechanistischen Denkweise der Naturwissenschaft darzuthun. Der „Philosophie des Unbewußten" konnte daher nichts verderblicher sein als das Erstarken der Darwin'schen Grundsätze. Daß sie über die Gefahr, welche ihr von dieser Seite her droht, selbst durchaus nicht im Unklaren blieb, zeigt die Aeußerung v. Hartmann's: „Wenn von irgend einer Seite die Nothwendigkeit einer wesentlichen Modification an die Philosophie des Unbewußten herantreten sollte, so würde dies am ehesten von Seiten der biologischen Descendenztheorie der Fall sein können." Eine solche Umgestaltung der Philosophie des Unbewußten in dem durch die Darwin'sche Selectionstheorie geforderten Sinne wurde auch wirklich von dem anonymen

Verfasser der Schrift „das Unbewußte vom Standpunkte der Physiologie und Descendenztheorie" versucht, welcher es unternahm, die Hartmann'schen und Darwin'schen Gesichtspunkte zu vereinigen. Das schließliche Ergebniß dieses Unternehmens mußte freilich ein völliges Aufgeben des metaphysischen Princips des Unbewußten sein; aber jene Schrift beansprucht nichts destoweniger ein hohes Interesse, weil sie den Zusammenhang der Ideenlehre mit den Zweckconceptionen vortrefflich klarlegt und namentlich auch in überzeugender Weise auseinandersetzt, wie durch den Darwinismus der teleologischen Speculation für allezeit der Boden entzogen worden ist. Die volle Anerkennung der Wahrheit der Descendenztheorie führt also nicht allein zur Beschränkung oder Modification, sondern zur gänzlichen Aufhebung des metaphysischen Unbewußten und seiner gestaltenden Ideen. Wenn sowohl die Entstehung als die Fixirung neuer Species, neuer Typen überhaupt, eine Wirkung natürlicher Ursachen ist und die Natur selbst Mittel besitzt, sowohl Variationen hervorzurufen, als unter den abgeänderten Individuen, sei es nun durch Migration derselben, sei es durch ihr Ueberleben im Kampfe um's Dasein, Amixie herzustellen, so entfällt jeder Grund, zur Erklärung der organischen Transmutationsprocesse das wunderwirkende Unbewußte herbeizuziehen, welches nach v. Hartmann bei der Fortentwickelung der Organisation

eine directe (d. h. die Naturgesetzlichkeit alterirende) Thätigkeit entfalten muß, „einerseits um bei neuen Keimen die nicht zufällig entstehenden und doch in seinem Plane liegenden Abweichungen hervorzurufen, und andererseits um die entstandenen Abweichungen, welche zu seinem Plane gehören, aber den Organismen keine gesteigerte Concurrenzfähigkeit im Kampfe um's Dasein verleihen, vor dem Wiederverlöschen durch Kreuzung zu bewahren."

Der Philosoph des Unbewußten hat neuestens den Darwinismus einer eingehenden Kritik unterworfen und die Nothwendigkeit metaphysischer d. h. hyperphysischer, transscendenter Erklärungsprincipien neben der natürlichen Selection und den auxiliären, mechanischen Principien Darwin's zu erweisen sich bemüht; darnach sollen die von Darwin aufgezeigten Transmutationsweisen nur einzelne Mittel zur Realisirung eines idealen Entwickelungsgesetzes sein, neben welchen noch die heterogene Zeugung und die nicht durch Descendenz vermittelte Herstellung systematischer Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen als nicht minder wesentliche Mittel zur Verwirklichung der „Naturideen" einhergehen; aber auch selbst jene Formen des Entwickelungsprocesses, welche der Darwinismus in exclusiver Weise geltend macht, sollen nicht aus bloß mechanischen Ursachen resultiren, sondern, wenigstens zum Theile, Aeußerungen eines „planvollen, inneren Entwickelungsgesetzes" darstellen

und teleologische Bedeutung haben. Während jedoch so die wirklich mechanischen Vorgänge als bloß untergeordnete Vehikel zur Durchführung des Entwickelungsplanes angesehen werden, sucht v. Hartmann gleichwohl den zwischen mechanischer und teleologischer Naturauffassung bestehenden Gegensatz verschwinden zu machen, und scheut sich nicht vor der Behauptung, daß der Mechanismus ohne die Teleologie unmöglich sei. „Dächte man sich den absoluten Mechanismus gegeben, so würde er eo ipso die absolute Teleologie realisiren, dächte man sich die Teleologie auf absolut teleologische Weise realisirt, so müßte dies absolut mechanisch geschehen!“ Eine kritische Philosophie wird sich nun allerdings hüten, das Gegentheil dieser Sätze beweisen zu wollen, da sie gern eingesteht, von den Absichten irgend eines zweckthätigen Weltprincipes so wenig als von den möglichen Mitteln zur Realisirung derselben etwas zu wissen, aber sie wird es sich auch nicht verhehlen können, daß es schwer halten dürfte, in einem absolut mechanischen System Beweise für die wirkliche Existenz eines solchen Weltprincips, dem dieser Mechanismus nur als Mittel zur Verwirklichung seiner Zwecke dient, aufzufinden. Die Teleologie und die mit ihr verbündete Ideenlehre haben offenbar ein Interesse daran, überall in der Natur, wo sie neue Zwecke, neue Ideen realisirt sehen, zugleich Punkte zu statuiren, an welchen die mechanische Cau-

salität durchbrochen und aufgehoben erscheint, und hierin liegt der Grund, warum der Finalismus und Begriffsrealismus der mechanischen Naturansicht stets feindlich gegenüber stehen werden. Die „Philosophie des Unbewußten" selbst liefert ein eclatantes Beispiel dieser in der Natur der Sache begründeten Feindschaft.

Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß heute nicht bloß die „Philosophie des Unbewußten", sondern aller Realismus im Widerspruche mit den thatsächlichen Fortschritten des Naturerkennens steht. Die realistische Ansicht konnte sich so lange auf die Biologie berufen, als das Speciesdogma von der überwiegenden Mehrzahl der Forscher geglaubt wurde; die Art, welche in sich abgeschlossen und ohne genealogische Beziehungen nach außen dastand, durfte mit um so größerer Berechtigung als die Realisation einer Idee angesehen werden, da die Schwierigkeit, die organischen Formen autogonisch, durch **generatio aequivoca**, aus anorganischer Materie entstehen zu lassen, so erheblich war, daß naturalistische Philosophen, wie Czolbe, zu der allen Thatsachen in's Gesicht schlagenden Hypothese des ewigen Bestandes der einzelnen Arten ihre Zuflucht nahmen, um der Annahme von Ideen oder Typen der Gattung zu entgehen, welche nach Czolbe's Worten allein „die form- und planlosen Kräfte nöthigen könnten, die Grundstoffe in die Formen der

Organismen zusammenzufügen.“ Durch die Selectionstheorie sind diese Schwierigkeiten gänzlich beseitigt worden. Als Endproducte einer Millionen von Jahren in Anspruch nehmenden Entwickelungsreihe erscheinen jene Formen gar wohl der mechanischen Auffassung und Erklärung zugänglich, welche sonst für die auf hyperphysische Weise geschaffenen Abbilder irgend welcher Ideen gehalten werden müßten, und die Erkenntniß der den Organismen immanenten Variabilität, die unter bestimmten Verhältnissen eine Art in eine andere sich umprägen läßt, macht die Vorstellung jenseitiger, gestaltender Ideen vollends hinfällig. Der Speciesbegriff hat damit aufgehört, als ein metaphysisches oder, in Kant's Sprache zu reden, constitutives Princip der Naturerklärung zu gelten; als die reale Grundlage aller Gestaltung und Umgestaltung im Organischen ist, statt der idealen Art, das physische Individuum erkannt.

Daß in's Besondere durch den Darwinismus die nominalistische Auffassung siegreich werden muß, hat schon der ausgezeichnete Botaniker Schleiden, bekannt auch als Anhänger der Fries'schen Philosophie, in einem Vortrage über „die Entstehung der Arten“ hervorgehoben, worin er die Hoffnung aussprach, daß die neueren naturwissenschaftlichen Forschungen uns von dem letzten Ueberbleibsel des Realismus befreien werden, d. i. von der Specieslehre, in welcher seiner Meinung zufolge auch noch Kant,

Fries und Apelt befangen waren. Selbst diese Denker hätten nämlich noch das Vorurtheil festgehalten, daß die Unwesenhaftigkeit des Begriffes, die sie auf allen Gebieten (?) behaupteten, doch nicht in der Natur (?) stattfinde, daß hier vielmehr dem Artbegriff eine objective, reale Bedeutung zukomme; sie hätten in dem Gesetze der Specification ein „halb metaphysisches Naturgesetz“ zu construiren versucht, wornach den Begriffen außerhalb der „subjectiven, veränderlichen Auffassung“ etwas „Feststehendes und Real-Vorhandenes“ entspreche. So würde denn auch die Fries'sche Ansicht dem in der modernen Wissenschaft durchgeführten Nominalismus widerstreiten. Indessen scheint es, als ob hierin dem trefflichen Verfasser der „neuen Kritik der Vernunft“ und der „mathematischen Naturphilosophie“, dessen exacte Denkhaltung inmitten der romantischen Speculation seines Zeitalters überhaupt nicht wenig gerühmt werden muß, von Seite seines Jüngers ein hartes Unrecht zugefügt worden sei. Es möge vorläufig unerörtert bleiben, ob und in wieweit die Annahme eines in der Natur zum Ausdrucke kommenden Gesetzes der Specification eine eigentlich realistische Auffassung bedinge; nur Fries' Meinung über die Bedeutung dieses Gesetzes selbst möge hier zu Worte kommen und damit zugleich die Stellung des wohl mindestens eben so viel Beachtung wie die Schelling und Hegel verdienenden Denkers zur No-

minalismus- und Realismus-Frage in Kurzem gekennzeichnet werden. Daß Fries die Specification als ein objectives Naturgesetz in dem Sinne einer durchgängigen Bestimmung des Einzelnen durch allgemeine Ideen oder Typen vorstelle, ist entschieden unrichtig; er erklärt nicht allein ausdrücklich, daß wir die Gesetze der Homogeneität, Specification und Stetigkeit der Formen „nur logisch zur Anordnung der Begriffe brauchen können, ohne damit Ansprüche an die Natur selbst zu machen, welche über den Werth heuristischer Maximen hinausgehen"; er stellt auch geradezu die objective Realität allgemeiner, über die Einzelerscheinung übergreifender und dieselbe bestimmender Principien", als welche die Naturgesetze nicht selten aufgefaßt werden, in Abrede. Ihm gilt als ein Hauptsatz bezüglich der Giltigkeit der Erkenntniß, „daß alle metaphysische Verknüpfung der Existenz der Dinge, nach welcher das Allgemeine der Erklärungsgrund des Besondern wird, nur durch Abstraction erscheint, und nur Stufen der subjectiven Giltigkeit bezeichnet, ohne von objectiver Bedeutung zu sein." Damit ist jeder Vorwurf realistischer Naturauffassung zurückgewiesen. Wenn aber trotzdem auch in der Fries'schen Philosophie von einem „metaphysischen" Gesetze der Specification die Rede ist, so darf man nicht vergessen, daß dieser Ausdruck bei vielen strengen Kantianern die von der gewöhnlichen abweichende, ja derselben sogar ent-

gegenstehende Bedeutung des Apriorischen hat. Den wahren Sinn der Fries'schen Ansicht hat Hallier in dem Schriftchen „Darwin's Lehre und die Specification" vortrefflich wiedergegeben. Derselbe nennt die Specification, insofern sie in unserm Vorstellungsmechanismus, in den Formen der mathematischen und sensoriellen Anschauung begründet ist, ein „metaphysisches Gesetz". Hiernach entspringt also gerade aus der Subjectivität des Erkennens, aus der eigenthümlichen Anlage des auffassenden Bewußtseins, was der Realismus Verhältnissen der Dinge an sich zuschreiben muß. „Da die ganze Natur," sagt Hallier, „den mathematischen Gesetzen unterworfen ist, so kann sie nicht wie ein ewiger Fluß aller Dinge durcheinander erscheinen, sondern es muß uns leicht werden, die Gegenstände nach Gestalt und Größe, wie nach qualitativen Bestimmungen zu ordnen." Ueberall in der Natur ruht die Artenbildung „auf mathematischen Grundlagen". Aber diese Grundlagen stürzen ein, sobald man das erkennende Subject mit seinen apriorischen Auffassungsformen, in welche sich die Natur fügen muß, hinwegnimmt; mit dem Verschwinden des Intellectes verschwinden jedenfalls auch die Gattungen, welche in der Welt unserer Vorstellung so scharf unterschieden und bestimmt gegen einander abgegränzt erscheinen, und es ist fraglich, ob überhaupt noch die Gruppirung in Gattungen stattfindet. Dies ist die Bedeutung

des Specificationsgesetzes bei Fries, wie sie dem Kriticismus oder Subjectivismus seiner Erkenntniß-theorie entspricht.

Wie nun aber, wenn der Verstand seine Gesetze nicht der Natur vorschreibt, sondern sie aus dieser schöpft, indem er selbst nichts weiter als ein Stück Natur ist; wenn die Verstandesformen mit den Formen des universellen, kosmischen Geschehens congruiren und sich vor diesen nur durch den Hinzutritt bewußter Innerlichkeit auszeichnen; wenn also die mathematischen Gesetze, welchen „die Natur unterworfen ist," wirkliche objective Weltgesetze darstellen? — Dann wird das Gesetz der Specification offenbar über die bloß subjective Giltigkeit erhoben werden und absolut-reale Bedeutung erlangen müssen. So verhält es sich denn auch wirklich in einer der allerneuesten Zeit angehörenden Philosophie, welche mit Heftigkeit gegen den Kriticismus Front macht und, soeben in einem geschlossenen Systeme hervortretend, auf den Charakter einer streng wissenschaftlichen Weltanschauung Anspruch erhebt — in der Wirklichkeitsphilosophie Dühring's. Dieselbe hat bei unverkennbarer Anlehnung an die Lehre Comte's originale Bedeutung; denn die philosophie positive hat hier nicht allein jene Cruditäten und Schrullen abgestreift, welche ihr in der französischen Gestalt noch anhafteten; sie hat sich auch in einer dem höhern philosophischen Genie Deutschlands ent-

sprechenden Weise vertieft und überdieß durch Aufnahme gewisser Bestandtheile des Schopenhauer'schen Gedankenkreises, sowie durch völlig neue Conceptionen eine eigenartige Umgestaltung erlitten, unter deren bewegende Factoren auch ein tiefgehender, auf mathematische Analogien sich stützender Platonismus zu rechnen ist. Obgleich diese Wirklichkeitsphilosophie von ihrem Urheber selbst als consequentes System des Materialismus betrachtet wird, obgleich sie den „Träger aller Wirklichkeit," das selbstgenugsame, allumfassende, nichts außer und über sich habende Sein in der Materie erkennt, obgleich sie die „materielle und mechanische Brücke" als „das einzige Kriterium der wirklichen Causalität" auch auf psychischem Gebiete geltend macht und selbst „die Antriebe, vermöge deren das Licht des Bewußtseins aufblitzt," für „Theile einer universellen Mechanik" erklärt, ist sie doch weit entfernt von der streng nominalistischen Ansicht, in welcher der Materialismus sich vollenden zu müssen scheint. Sie steht einerseits in schroffem Gegensatze zur Philosophie Schopenhauer's, deren „vermeintlich und scheinbar kritische" Grundlage sie als Traumidealismus verurtheilt, andererseits jedoch berührt sie sich in so vielen wesentlichen Punkten mit derselben, daß man sie großentheils daraus ableiten könnte, wenn man die Erkenntnißprincipien, welche bei Schopenhauer lediglich subjective Geltung haben, objectiv d. h. als

Gesetze des Seins, nicht nur des Bewußtseins nehmen und, was dort bloße Auffassungsformen sind, in Existenzformen verwandeln würde. Jener Naturalismus, welcher nach Schopenhauer Berechtigung hätte, wenn die Welt unserer Vorstellung mehr wäre als ein Hirngespinnst, bezeichnet im Wesentlichen den Standpunkt Dühring's.

Die Auffassung der allgemeinen Weltschematik theilt die „Wirklichkeitsphilosophie" mit dem französischen Positivismus, indem sie alle höhern Combinationen in der Weise sich gestalten läßt, daß die neuen Bildungen „die alten Grundformen einschließen," und jede Entwickelungsstufe des Seins die vorhergehende gewissermaaßen in reicherer und bestimmterer Ausführung enthält. So „vereinigt der Mensch in sich ein Stufensystem von Arten des Seins, welches mit der niedrigsten Gattung beginnt und bis zur höchsten aufsteigt." Die „Wirklichkeitsphilosophie" lehrt somit „eine Stufenfolge von den letzten mechanischen Kräften bis zum Ergebniß des Bewußtseins;" sie sieht in der Natur denselben Schematismus sich bethätigen, auf welchen Comte die Hierarchie der Wissenschaften gründete. In der Art nun aber, wie sie die Hervorbringung der „Combinationen, Steigerungen und Entwicklungen des Daseins" vorstellt, verräth sich deutlich ihre platonistische Tendenz. Man darf sich nämlich durch Ausdrücke wie „Combination" oder „Composition

gegebener Elemente" nicht irreführen und etwa zur Annahme verleiten lassen, daß die Production neuer Entwickelungsstufen eine einfache Folge der sie erzeugenden Verhältnisse sei. Wenn eine Sphäre der Natur in eine andere übergeht, so ist dieß ein Proceß, dessen Ende keineswegs zum Anfang stimmt: der vorhergehende Zustand der Materie ist wohl die Ursache des folgenden, aber dieser kann nicht als seine bloße Fortsetzung begriffen werden, das causa aequat effectum, sowie das natura non facit saltum hat hier keine Giltigkeit. Es findet in der That ein Sprung und eine Heterogeneität von Ursache und Wirkung statt; — denn man hat es mit einer der „radicalen Veränderungen" zu thun, welche „im Grunde der Dinge angelegt sind, ehe sie hervortreten." Nun ist aber dem neuen Zustande eine ganz bestimmte Form eigen, — eine Form, die unwandelbar immer und immer wiederkehrt, wenn die Gelegenheitsursache jene Veränderung aus dem geheimnißvollen „Grund der Dinge" in die Erscheinung hervorzaubert. Und so gelangt man denn zur Auffassung „typischer Principien," deren Uebereinstimmung mit den platonischen Ideen Dühring in seiner „kritischen Geschichte der Philosophie" ausdrücklich behauptet; nur daß sie nicht nach dem Bilde bewußter Gedanken vorgestellt, sondern der Bewußtseinsform entkleidet und als etwas Triebförmiges gedacht werden müssen.

Die Existenz gestaltender Typen, welche völlig reale Allgemeinheiten repräsentiren, sucht Dühring durch die Vergleichung mit mathematischen Verhältnissen anschaulich zu machen. „Der Umstand," sagt er, „daß eine Ellipse mit sehr kleiner Excentricität für die sinnenmäßige Auffassung vom Kreise nicht zu unterscheiden ist, berechtigt keinen streng denkenden Mathematiker, den begrifflichen Sprung zu verkennen, der den völligen Wegfall von dem Dasein einer wenn auch noch so kleinen und nach Belieben unbeschränkt klein zu setzenden Excentricität trennt. In dem einen Fall haben wir den Kreis, in dem andern ein dem Begriff nach gänzlich verschiedenes Gebilde, nämlich die Ellipse mit ihren ungleichen Axen. Aehnlich verhält es sich nun auch mit allen realen Gattungen in der Natur." Der consequente Nominalist befindet sich daher „auf einem ähnlichen Abwege" wie derjenige, welcher „z. B. Raum und Zeit oder die strengen geometrischen Begriffe von Punkt, Linie u. s. w. zu bloßen Abstractionen verflüchtigt."

Im innigen Zusammenhange mit Dühring's platonistischer Auffassung steht seine Ansicht von einer primären Differenz der einzelnen Naturkräfte. Denn wenn er gleich das Princip des „Leitfadens der Materialität" aufstellt, dem zufolge die Gesammtheit der Phänomene der materiellen und mechanischen Causalität unterworfen ist, und das Universum als

einen „Mechanismus“ und ein System bezeichnet, „in dessen Geschichte im letzten Fundamente nur die verschiedenen mechanischen Zustände der Materie in Frage kommen,“ so darf man doch nicht übersehen, daß hier der Begriff des Mechanischen stets in dem sehr allgemeinen Sinne raumzeitlicher, quantitativ bestimmbarer Verhältnisse oder Vorgänge genommen wird. Hingegen ist es in Dühring's Naturphilosophie nicht gestattet, „den bestimmten Begriff der mechanischen Kraft mit den mannichfaltigen Specialkräften zu verwechseln, wie man sie jeder Gattung von Erscheinungen unterlegen kann. Schließlich bleibt die mechanische Kraft das Fundament aller andern Bethätigungsformen, aber sie ist deßwegen mit diesen Formen nicht identisch.“ Nothwendigerweise polemisirt daher der Philosoph gegen eine Auslegung oder Erweiterung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft, welche, anstatt „sich bewußt zu werden, daß dieselbe Menge mechanischer Kraft, die in den Phänomenen wiedererscheint, keineswegs den weiteren vulgären Begriff der Kraft, nämlich nicht auch den der Ursache der Formen repräsentirt,“ vielmehr „die verschiedenen Naturkräfte in ihrer Specialität verleugnet und sich einer haltungslosen, phantastischen Verwandlungsidee überliefert.“ Der „Wirklichkeitsphilosophie“ hat die „Einheit der Kraft oder, wie man stets ausdrücklich sagen sollte, der mechanischen Kraft für die Gesammtheit der Phänomene nicht

mehr zu bedeuten, als die Einheit der Materie. So wenig die letztere die Verschiedenheit der Grundstoffe hindert, ebensowenig thut der Umstand, daß ein gewisses Maaß mechanischer Arbeit in allen Thätigkeiten und Erscheinungen verbraucht wird, der specifischen Natur der einzelnen Kräftegattungen und Schematismen Eintrag. Aus derselben Materie kann das Verschiedenste geformt werden, und das Gesetz der Erhaltung ihrer Menge steht der specifischen Natur der höchsten Lebenserscheinungen nicht entgegen. Mit der mechanischen Kraft verhält es sich nun aber ähnlich; jede besondere Bethätigung der Naturkräfte wird nur producirt, indem zugleich ein gewisses Quantum von Bewegungskraft in's Spiel kommt." Wie die chemischen Elemente typische Differenzen innerhalb der beharrenden, ihrem Quantum nach unveränderlichen Materie darstellen, so tritt auch der constante Vorrath mechanischer Kraft in verschiedenen typischen Formen zu Tage. Ein Unterschied ist hier nur insofern vorhanden, als jene Elemente selbst beharren, während die einzelnen Krafttypen sich in einander umsetzen, in's Dasein treten und wieder verschwinden können. Indessen gibt Dühring die Möglichkeit zu, „die Welt der chemischen Differenzen auf eine Mannichfaltigkeit in den Gestaltungen der gleichartigen Materie und ihrer Zustände vermöge der ebenso gleichartigen mechanischen Kraft beschränkt" und „die Formver-

wandlungen in der Stufenleiter physikalischer Kräfte bei der Differenzirung der chemischen Elemente betheiligt zu denken.“ Darnach würde allerdings auch jener Unterschied hinwegfallen. Weil jedoch bis jetzt „kein thatsächlicher Erfahrungsgrund“ vorliegt, „an der absoluten Ursprünglichkeit und ewigen Unveränderlichkeit der qualitativ verschiedenen Atome zu zweifeln,“ muß dieselbe als ein Grundgesetz des Universums betrachtet und müssen außer den „Arten, die an dem Fluß der Veränderungen theilhaben,“ auch „ruhende Allgemeinheiten“ oder „absolut beharrliche Gattungen“ angenommen werden.

Es erscheint bedeutungsvoll, daß Dühring die organische Transmutationslehre in der heutigen Gestalt des Darwinismus heftig bekämpft, während er sich zu Entwickelungsvorstellungen überhaupt keineswegs feindlich verhält und den Grundzügen der Theorie Lamarck's sogar seine volle Anerkennung zollt. Denn obschon dieses Verhalten wesentlich durch moralische Rücksichten bestimmt sein dürfte, und einer Philosophie, die sich nicht weniger die Vertretung humanitärer Principien als ein verstandesmäßiges Erfassen der Wirklichkeit zum Ziele setzt, vor Allem die sittlich bedenklichen praktischen Consequenzen, welche man, übrigens ohne Berechtigung, zuweilen aus Darwin's Lehre vom Kampfe um's Dasein gezogen hat, Anstoß erregen müssen, so läßt sich doch nicht verkennen, daß in dem Ge-

präge der rein naturwissenschaftlichen Theorie selbst ein der Dühring'schen Auffassung widerstreitendes Moment enthalten ist. Es ist in letzter Instanz das Ignoriren, die thatsächlich durchgeführte Leugnung der „realen Gattungen,“ welche den Darwinismus im Sinne der „Wirklichkeitsphilosophie“ zu einer Abirrung vom Wege der exacten Wissenschaft und zu einer „nebelhaften Verwandlungsidee“ macht. Nicht, als ob Dühring, gleich den Artdogmatikern gewöhnlichen Schlages, in den Species oder in höhern Gruppen des botanischen und zoologischen Systems wirkliche Einheiten erblicken würde — eine so naive, unkritische Betrachtungsweise liegt der Weltanschauung des genialen Denkers gänzlich ferne — : aber er vermißt in der Darwin'schen Construction der organischen Reiche die „typischen und gestaltenden Elemente,“ durch deren Enthüllung erst die wahre Einsicht in den Bildungs- und Entwickelungsproceß gewonnen werden soll. Er bemerkt, „daß da, wo der Begriff einer Umänderung platzgreifen soll, außer der Identität auch die Differenz festgestellt und in den einzelnen Elementen nachgewiesen werden muß. Mag man es mit den sogenannten Umwandlungen der mechanischen Kraftformen oder mit den Abänderungen pflanzlicher und thierischer Gebilde zu thun haben, so wird man sich in jedem Fall vor wüsten Metamorphosen-Conceptionen wie vor einer wissenschaftlichen Pest hüten

müssen." Erst durch Aufzeigung der neuen Elemente, auf deren Hervortreten jede Entwicklung beruht, erhält die Umwandlungsidee einen bestimmten Sinn und entgeht der Gefahr, „die reinen Gattungen durcheinanderzumengen."

Wie die typischen Ursachen in der anorganischen Welt die Verschiedenheit der Phänomene, in der organischen die Mannigfaltigkeit der Gestalten hervorbringen, so verdankt ihnen auch die Animalität, die Innerlichkeit des Empfindens ihre Entstehung, und, da auf dieser aller Werth des Daseins beruht, sind sie es, welche der ganzen, ursprünglich zwecklosen Welt erst Sinn und Zweck zu geben vermochten. Mittels der „inneren, realen Veränderungsprincipien" setzt sich nämlich die Wirklichkeitsphilosophie über die von ihr anerkannte begriffliche Kluft hinweg, welche zwischen den äußerlichen Phänomenen der Materie und den hiemit ganz incommensurabeln Bewußtseinserscheinungen besteht, und nimmt keinen Anstand, „Leben und Empfindung" als „Combinationen der allgemeinen Naturkräfte" zu betrachten, obschon sie die „specifische Artung" dieser Combinationen nicht außer Acht läßt. Ein qualitativer Sprung wird ja auch sonst überall vollzogen, wo eine neue Gattung in der Entwickelung des Naturdaseins hervortritt.

Es steht außer Frage, daß der Realismus der Dühring'schen „Wirklichkeitsphilosophie" ungleich tiefer

gründet als die vulgären Ideen- und Zweckconceptionen, und daß die philosophische Wissenschaft, welche über diese ohne Weiteres zur Tagesordnung übergehen kann, sich mit ihm ernstlich wird auseinanderzusetzen haben. Wenn die „Philosophie des Unbewußten" an eine Auffassung biologischer Phänomene anknüpft, welche in der That schon als überwunden und der Vergangenheit angehörig zu betrachten ist, so stimmt hingegen die Voraussetzung der platonistischen Lehre Dühring's vollkommen mit einer von vielen ausgezeichneten Physikern, Chemikern und Biologen der Gegenwart getheilten Ansicht über das Wesen der Naturkräfte überein, wornach dieselben als schlechthin gegebene, unableitbare Typen erscheinen, auf welche alle Veränderung in der Welt zurückgeführt werden muß, während sie sich selbst auf keine weitere Ursache zurückführen lassen, somit jene Incausabilien darstellen, von welchen Baco gesprochen hat. Dieser Annahme einer mehrfach specificirten Causalität steht die Hypothese entgegen, daß die einzelnen Krafttypen nicht letzte Erklärungsgründe, sondern selbst aus mechanischen Voraussetzungen zu begreifende Thätigkeitsformen der Materie und ihre Manifestationen nur Specialfälle der allgemeinen mechanischen Causalität sind. Die letztere Ansicht kann aber den specifischen Charakter der einzelnen Kraftschematismen so wenig leugnen als die erstere der Erwägung fernzubleiben

im Stande ist, daß jene ursachlosen Krafttypen durch bestimmte materielle Ursachen in die Erscheinung zu treten und sich zu äußern veranlaßt werden. Der Unterschied beider Auffassungen beruht also in letzter Instanz nur darauf, daß die eine jede weitere Erklärung der Wirkungsformen für unmöglich, die andere hingegen eine mechanische Begründung derselben für möglich und nothwendig hält, womit, wie sich leicht zeigen läßt, auch noch zusammenhängt, daß diese den Begriff der latenten Kraft oder potentiellen Energie als einen metaphysischen und nicht bloßen Hilfsbegriff aufgibt, indessen jene daran festhält. Dühring hat nun die Theorie selbstständiger Krafttypen acceptirt und dieselbe zu unzweideutigem Realismus durch die Folgerung umgebildet, daß die specifischen Differenzen, welche das natürliche Geschehen aufweist, in Elementen der Gestaltung und Veränderung von universellem, über das Einzelphänomen übergreifendem Charakter begründet sind. „Das Allgemeine kann äußerlich als ein Gemeinschaftliches vorgestellt werden, welches sich in einer Mannigfaltigkeit von Besonderheiten wiederholt. Innerlich und tiefer wird es aber gedacht, wenn man es als ein schaffendes Element begreift, welches den verschiedenen Gestaltungen bildend zu Grunde liegt."

Die Basis, worauf sich der Dühring'sche Realismus stützt, ist das Specificationsgesetz. Es drängt

deßhalb vor Allem das Problem zur Lösung, wie- weit sich die Giltigkeit dieses Gesetzes erstrecke und ob es in der That in einem nothwendigen Zu- sammenhang stehe mit der realistischen Auffassungs- weise. Daß die Specification wirklich existirt, kann kaum einem Zweifel unterworfen werden: denn wollte man selbst im Sinne jenes Idealismus, den die moderne Naturwissenschaft längst zur Explosion gebracht, das Subject von der Natur loslösen und die objective Bedeutung der die Außenwelt ver- gegenständlichenden Vorstellungsgebilde bestreiten, so würde man doch auch dießfalls noch im Rahmen des Bewußtseins überall die Gattungsgruppirungen vor Augen haben. Ist nicht schon die Sinnlichkeit so scharf specificirt, daß über die Anordnung der in ihr Gebiet fallenden Bewußtseinszustände niemals ein Streit oder eine Uneinigkeit aufkommen kann? Sind die durch das Auge vermittelten Sensationen nicht von den Tonempfindungen, diese von den Ge- ruchs- und Geschmacksempfindungen specifisch ver- schieden, während die Perceptionen jeder dieser Gruppen unter sich in solchem Maaße überein- stimmen, daß kein Mensch je an ihrer Gleichartig- keit gezweifelt hat? Gibt die Ausdehnung im Raume, die allen unseren Anschauungen äußerer Dinge als wesentliches Merkmal anhaftet, denselben nicht ein durchaus eigenthümliches Gepräge, welches sie ohne Weiteres von den Wahrnehmungen innerer Seelen-

zustände unterscheidet und als eine zusammengehörige, bestimmt abgegränzte Gruppe erscheinen läßt? Und nun die auf die Verhältnisse im Raume selbst bezüglichen Vorstellungen! Würde, falls diese nur ein Chaos von Aehnlichkeiten und Unterschieden, ein wirres, wüstes Durcheinander ohne Specification, ohne das Hervortreten und die Abhebung gleichartiger Gebilde darböten, — würde dann wohl die strenge Wissenschaft der Geometrie denkbar sein, in deren Objecten zwar Begriffsschöpfungen, aber nicht beliebige Abstractionen, sondern tief in der Natur unserer Anschauung begründete Gattungen erkannt werden müssen? Wer sollte die Linie mit der Fläche, die Fläche mit dem Körper, ein- mit zwei-, zwei- mit dreidimensionalen Raumesformen verwechseln können? — Die Specification leugnen hieße in Wahrheit die Grundlagen des eigenen Bewußtseins verkennen. — Das menschliche Bewußtsein aber steht nicht außerhalb der Natur als ein fremdes und ihren Gesetzen enthobenes Geisterwesen; ein Erzeugniß desselben schaffenden Grundes, der sich im Bewußtsein, seinem Producte, als Materie spiegelt, ist es auch von denselben Gesetzen beherrscht, welche im kosmischen Ganzen die Gestaltung der Phänomene bestimmen, und wiewohl es nicht zulässig erscheint, alle Eigenthümlichkeiten, welche das der Complication mannigfacher Factoren entsprungene Geistesleben bietet, auf den Grund

der physischen Processe zu übertragen, muß doch jegliches Geschehen diesseits der Grenzen des Intellectes als ein im Bereiche der Natur mögliches und wirkliches Geschehen betrachtet werden. Daraus würde denn folgen, daß die Specification wenigstens in einer Sphäre des allumfassenden Naturdaseins, im Psychischen, unleugbar wirklich vorhanden ist. Hiebei kann man sich jedoch nicht beruhigen. Die Frage, ob die Gattungen, welche der erkennende Verstand in der Natur unterscheidet, blos willkürliche Abstractionen und Complexionen, vielleicht auch durch das, wie eben gezeigt, specificirte Erkenntnißvermögen bedingte Auffassungsschematismen sind, oder ob diesen Distinctionen außerhalb des Intellectes wirklich Gruppen unter sich homogener, von den übrigen scharf verschiedener Dinge und Vorgänge entsprechen, läßt sich durch alles Predigen der Idealisten von der Unerkennbarkeit, wenn nicht Unwirklichkeit des Dinges an sich nicht abweisen und nicht zurückdrängen. Nur ein sich für kritisch ausgebender, thatsächlich jedoch in den Anfängen der Kritik stecken gebliebener Subjectivismus wird diese Frage bei Seite schieben oder in einem andern als dem von Dühring festgehaltenen Sinne beantworten wollen, wornach die Verfassung der Dinge der realen Welt selber eine systematische und das System, welches auf der Specification als auf seiner unwandelbaren Grundlage beruht, die „Universalgestalt des mannichfaltig

verzweigten Seins" ist. Jeder Zweifel an der transscendentalen Realität des Specificationsgesetzes wäre mit Verzweiflung am Wissen und an der auch nur approximativen Erkenntniß der wirklichen Welt gleichbedeutend.

Nun kömmt aber die andere Seite des Problems zur Erwägung, nämlich, ob ein nothwendiger, innerer Zusammenhang zwischen der Annahme eines in der Natur ausgedrückten Specificationsgesetzes und der realistischen Vorstellungsweise besteht, wie solche die typischen Kräfte Dühring's nicht weniger als die überweltlichen Ideen Platon's und die weltschaffenden Begriffe Hegel's repräsentiren. Es ist sonnenklar, daß die Specification nichts weiter als eine gewisse Vertheilung von Uebereinstimmungen auf verschiedene Einzelphänomene bedeutet, welche für den Verstand die Sonderung derselben in wohlgetrennte Gattungen oder Arten möglich macht, daß in der Thatsache einer derartigen Uebereinstimmung selbst jedoch noch durchaus keine Voraussetzung irgend einer sie erzeugenden Potenz, irgend eines metaphysischen Grundes derselben liegt. Die Sinneswahrnehmung, der einzige unmittelbare Quell unseres Wissens von den Gegenständen der Außenwelt, welche bekanntlich in ihr allein gegeben werden oder vielmehr in ihr sich selbst offenbaren, sagt uns nichts von dem Grunde einer solchen Uebereinstimmung; sie liefert nur die Anschauung der individuellen

Phänomene, die nach Gesichtspunkten der Gleichartigkeit oder Verschiedenheit zu ordnen, Geschäft des Verstandes ist. Bietet sich nun vielleicht dem Verstande ein Mittel dar, die Sinneserfahrung überschreitend, zur Auffassung des Grundes der von ihm erkannten Uebereinstimmungen zu gelangen? Wenn es sich herausstellt, daß zwei gleiche, richtiger: gleichartige Erscheinungen, die zu verschiedener Zeit und an verschiedenen Orten hervortreten, die Wirkungen gleicher Verhältnisse sind, die an dem einen wie an dem andern Orte, in dem einen wie in dem andern Zeitmomente obwalteten, wenn also das Causglitätsgesetz bei der Erklärung einer Gleichartigkeit von Wesen oder Geschehnissen in Anwendung kömmt, scheint uns der logische Zusammenhang der physisch unzusammenhängenden Phänomene zur Genüge erhellt zu sein. Ein tieferes Eingehen zeigt jedoch, daß die causale Verknüpfung d. h. die gesetzmäßige Succession von Erscheinungen eines bestimmten Gepräges aufeinander selbst ein Räthsel birgt, ohne dessen Lösung auch das Problem der Uebereinstimmung nimmer als wahrhaft gelöst gelten kann, ja gerade dessen schwierigste Seite völlig im Dunkeln bleibt; davon abgesehen, daß mit der Herleitung gleichartiger Wirkungen aus der Gleichartigkeit der Ursachen die Frage, um die es sich handelt, offenbar nicht beantwortet, sondern nur zurückgeschoben wird. Nicht die ruhende Uebereinstimmung, die Congruenz

des materiell getrennten und geschiedenen, keinerlei physische Einheit repräsentirenden Seins, auch wenn dieselbe im Sinne der strengsten Specification sich gestaltet, begründet nämlich eine so erhebliche Schwierigkeit wie die Congruenz des Geschehens, die in dem Begriffe der Causalität als der Gesetzmäßigkeit der Aufeinanderfolge stillschweigend enthalten ist. Mag man immerhin das Moment der wesentlichen Identität des Vorganges in allen causalen Verknüpfungen als deren unerläßliches Kriterium postuliren, eine Heterogeneität von Ursache und Wirkung, wie sie etwa in der Hervorbringung des Bewußtseins durch mechanische Processe bestehen würde, als undenkbar zurückweisen, man wird doch die Kluft, welche die Wirkung von ihrer Ursache scheidet, nie ganz ausfüllen, den Unterschied, welcher hier zu Tage tritt, nie ganz verwischen können. So viel ist gewiß, daß auch schon auf untern Stufen der Causalität zwei ursächlich verknüpfte Erscheinungen nicht schlechterdings ein und dasselbe Phänomen sind. Nun besagt jedoch eben der Ausdruck Causalnexus die Nothwendigkeit und Allgemeinheit solcher Verknüpfung, ihr Vorhandensein zu jeder Zeit und an jedem Orte, so daß, wenn irgend ein auf der Erde beobachtetes Ereigniß als die Ursache eines andern erkannt worden ist, dieses sich auch auf dem äußersten Fixstern abspielen muß, sobald jenes erste daselbst eingetreten. Die Causalität stellt demnach selbst die

merkwürdigste Form von Uebereinstimmung dar, indem auf ihr alle Gleichartigkeit des Geschehens beruht, welche sich nicht, wie die Gleichartigkeit des Seins in verschiedenen Dingen, auf eine einzige, sondern auf mindestens zwei, unter Umständen aber wohl auch zahlreiche Gruppen oder Reihen von Erscheinungen bezieht. Jedes Glied der Kette nämlich, welche die specifisch gleichen Phänomene aneinanderreiht, ist hier zum wenigsten aus zwei unter sich mehr oder minder verschiedenen Gliedern zusammengesetzt; es würde, vermöge der Continuität des Causalzusammenhanges, unabsehbar viele solcher Glieder zählen, wenn nicht von außen her die Uebereinstimmung im Ablauf der Erscheinungen meist schon nach einer sehr kurzen Dauer wieder gestört würde. Gibt es nun für diese Homogeneität oder, wenn man will, logische Identität mannigfacher, real verschiedener Vorgänge eine Erklärung, und zwar eine Erklärung, die nicht mit idealistischer Willkühr die Unterschiede in Raum und Zeit für bloßen Sinnenschein ausgibt, so daß, nachdem der Schleier der Maja gefallen, das begrifflich Gleiche auch als wirkliches Eins dasteht; sondern die Uebereinstimmung begreiflich macht, ohne daß die Vielheit und Verschiedenheit darüber verloren geht? Die Dühring'sche „Wirklichkeitsphilosophie" setzt hier mit ihren „typischen Principien," den „typischen und gestaltenden Elementen" ein; aber es liegt auf der Hand, daß,

wenn diese Principien nicht bloß einen metaphorischen Ausdruck für den wirklichen Sachverhalt bedeuten sollen, wenn sie als reale, schöpferische Mächte vorgestellt werden, in welchem Falle allein eine Erklärung der Thatsachen geboten würde, sie den Charakter allgemeiner und darum in Hinsicht auf die Einzelphänomene jenseitiger Potenzen an sich tragen müssen, der sich mit den Grundsätzen einer wahren „Wirklichkeitsphilosophie" schlecht zusammenreimen läßt. Vor einer schärfern Kritik erweisen sich diese typischen Kräfte in der That als transscendente Erdichtungen, deren Aufzeigung in der Wirklichkeit niemals gelingen könnte. Jedem darauf abzielenden Versuche müßte schon deßhalb die Erfolglosigkeit prophezeit werden, weil die Dinge selbst stets nur in der Einzelheit gegeben sind, das wirkliche Allgemeine, inwiefern es nicht lediglich als gemeinsames Merkmal vorgestellt wird, somit ein gänzlich subjectives Gebilde, ein ausschließliches Product des Intellectes bezeichnet.

Wie soll aber die Uebereinstimmung anders erklärt und begründet werden als durch eine Einheit, welche den gleichartigen Phänomenen untergelegt wird, sei es nun, daß die Vielheit der Erscheinungen in derselben zu Grunde geht, sei es, daß sie erhalten bleibt neben der in diesem Falle als eigentliches Allgemeines erscheinenden Einheit? Mit der gleichzeitigen Abweisung des Schopenhauer'schen Idealis-

mus und des Platonismus Dühring's — die Hypothese einer obersten Intelligenz, in welcher die Ideen der Dinge vorgedacht sind, ist so plump anthropomorphistisch, daß sie, gleich der Begriffslehre Hegel's, kaum ernsthafte Berücksichtigung finden kann — wird das Problem, wie es zuvor formulirt wurde, nothwendigerweise für unlösbar erklärt oder wird vielmehr geleugnet, daß für den seine Kräfte richtig bemessenden Verstand überhaupt noch ein Problem vorliegt. Der Intellect befindet sich hier vor einer jener letzten Thatsachen der Wirklichkeit, angesichts deren er auf Befriedigung seines Causalitätsbedürfnisses zu verzichten hat, wenn er nicht Gefahr laufen will, Hirngespinnste zu erzeugen, die, anstatt ihm nützlich zu sein, seine freie Bewegung hemmen und nur allzuleicht offenkundige Irrthümer im Gefolge haben. Die Frage nach dem Grunde der Uebereinstimmung, d. h. der allgemeinsten Form des Seins ist ebenso müßig wie die Frage nach dem Grunde des Seins selbst. Der Realismus, welcher sie zu lösen vermeint, kann den Vorwurf einer metaphysischen Velleität nicht von sich abwälzen, weil er Erzeugnisse des Denkens auf die objective Welt überträgt, wo sie doch, nach den gesetzlichen Beziehungen zwischen der Welt und dem erkennenden Subjecte, diesem letztern nie und nimmer Gegenstand werden können. Es mag dahin gestellt bleiben, ob es angeht, das Wirkliche mit Planck als „reinen

quantitativen Unterschied" zu definiren, — nicht nur scheint jede Reduction der Wirklichkeit auf abstracte Bestimmungen an und für sich ein Widerspruch, sondern dürfte auch wohl in Planck's Definition eine Eigenthümlichkeit der bewußten Anschauung fälschlich zum Wesen der Realität erhoben worden sein —; hingegen die negative Festsetzung, daß die Einheitsform des Begriffes nur dem Intellecte eignet, ist für eine kritische Erkenntnißtheorie sicherlich über jeden Zweifel erhaben. Daß Dühring dieß verkennt, macht den Grundfehler seines im Uebrigen dem Stande der positiven Wissenschaften besser als fast sämmtliche Versuche älterer und neuerer Zeit entsprechenden philosophischen Systems aus. Die Annahme gestaltender und schöpferischer Allgemeinheiten trägt Schuld an seinem Versuche einer Restauration des alten, abgelebten Zweckbegriffes in allerdings wesentlich modificirter Gestalt, — ein Versuch, der natürlich ebenso verunglücken mußte, wie seine Polemik gegen den Darwinismus oder seine Bekämpfung der lichtvollen Willenstheorie Ludwig Feuerbach's, wozu ihn derselbe realistische Grundirrthum verleitete.

Die nominalistische Anschauungsweise ist ein wesentlicher Bestandtheil der „Wirklichkeitsphilosophie" der Zukunft, deren allgemeinste Grundsätze Feuerbach schon im Jahre 1843 aussprach; diese Anschauungsweise entspricht auch der tiefer aufgefaßten Lehre

Kant's, die großentheils auf bleibenden, unvergänglichen Werth Anspruch hat und welche vorläufig jede nicht dichterische, sondern wissenschaftliche Philosophie zu ihrem Ausgangspunkte wird nehmen müssen; die Methode des Nominalismus ist selbst in jenem Bereiche der Naturforschung, wo sie lange Zeit verpönt war, neuestens zur ausschließlichen Geltung gekommen, und in der Psychologie haben ihr die Forscher gehuldigt, welche für diese Wissenschaft, zu der erst vereinzelte Grundsteine gelegt sind, überhaupt einiges Ersprießliche leisteten. Der Realismus hingegen eilt raschen Schrittes seinem völligen Untergange zu. Wenige denkende Köpfe zweifeln im gegenwärtigen Augenblicke noch an der Willkührlichkeit des Hegel'schen Verfahrens; die Behauptungen der theologischen Metaphysik sind als Fictionen erkannt, die in einem ganz andern Gebiete als in demjenigen des unbefangenen Denkens wurzeln, und Unternehmungen zur Wiederbelebung der realistischen Vorstellungsart, wie solche etwa von der „Philosophie des Unbewußten" ausgegangen, können nur mit dem Geiste der positiven Wissenschaften gänzlich unbekannte Dilettanten verwirren. Aber auch in der Gestalt von typischen Principien, welche nicht übermüthig die Naturgesetze durchbrechen, um allerlei, von bewußten oder „unbewußten" Zauberwesen gesetzte Zwecke zu realisiren, sondern im Gegentheil gerade als die Gesetzmäßigkeit der Phänomene begründende Mächte

auftreten, erscheinen die platonischen Ideen unhaltbar. Wohl läßt sich nicht läugnen, daß das Naturdasein allenthalben specificirt ist d. h. daß mit großer Deutlichkeit Gattungen in demselben hervortreten; aber es heißt den festen Boden der Erkenntniß verlassen und in die Nebelregionen der Transscendenz hinüberschweifen, wenn man diesen Gattungen gestaltende Typen zu Grunde legen, die Specification durch bildnerische Allgemeinheiten erklären will. Der Ursachen suchende Verstand muß hier vor der Wirklichkeit Halt machen. Alles Forschen nach einem Grunde des realen Verhältnisses ist vergebliche Mühe und scheitert an den festen, unübersteigbaren Grenzen der menschlichen Erkenntniß.

Leipzig, Walter Wigand's Buchdruckerei.



